VER LAS COSAS TAL COMO SON

UNA TEORÍA DE LA PERCEPCIÓN

John R. Searle



CÁTEDRA

John R. Searle es Slusser Professor of Philosophy en la Universidad de California (Berkeley). Su obra abarca un gran número de problemas filosóficos relacionados con la mente y el lenguaje. Algunos de sus libros anteriores son *Actos de habla* (Ediciones Cátedra, 1980), *El misterio de la conciencia* (2000), *Mente, lenguaje y sociedad: la filosofía en el mundo real* (2001) o *Creando el mundo social. La estructura de la civilización humana* (2014).

Ver las cosas tal como son

Una teoría de la percepción

Título original de la obra:
Seeing Things as They Are: A Theory of Perception

1.ª edición, 2018

Ilustración de cubierta: Caspar David Friedrich,
El atardecer (Hermanos) (c. 1830-1835)

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 2.401-2018
ISBN: 978-84-376-3802-7
Printed in Spain

Índice



A Dagmar

Agradecimientos

Quiero darle las gracias a toda la gente que influyó en la realización de este libro: Ned Block, Tyler Burge, John Campbell, Jennifer Hudin, Jeff Kaplan, Mike Martin, John McDowell y Umrao Sethi. Le agradezco a Klaus Strelau su implacable crítica del contenido intelectual. Les doy las gracias también a mis auxiliares de investigación Mei Mei Yang, Nicole Badovinac y Xia Hwang. Querría hacer un agradecimiento especial a Jennifer Hudin por el índice. Como de costumbre mis mayores deudas las tengo con mi esposa, Dagmar Searle, y a ella le dedico este libro.

Ver las cosas tal como son



Introducción

Este libro trata de la percepción. Como la mayor parte de los autores que escriben sobre este asunto, me centraré en la visión. Y aunque en un principio no traté de escribir un libro así, es en gran parte una celebración de la experiencia visual. Junto al sexo, la buena comida y la bebida, la experiencia visual es una de las mayores formas de placer y felicidad en la vida. Hay otras cosas que damos por sentadas y son fuente de enorme placer si nos tomamos la molestia de pensar sobre ellas: la capacidad de movernos libremente y de hablar, por ejemplo. Junto a la experiencia visual, damos todo eso por sentado y por eso no lo valoramos tanto como sí hacemos con otras fuentes de intensos placeres sensoriales.

Querría comenzar identificando el terreno. Cierre los ojos y coloque su mano bajo la frente, tapándose los ojos: dejará de ver, pero *su consciencia visual no se detiene*. A pesar de que no ve nada, tiene sin embargo experiencias visuales que son *algo así como* ver oscuridad con manchas amarillas. Por supuesto, no ve oscuridad y manchas amarillas, porque no ve nada; pero aun así tiene consciencia visual. El área de la consciencia visual está bastante delimitada: en mi caso, se extiende, a grandes rasgos, desde la parte más alta de mi frente hasta el mentón. Me refiero a la frente y el mentón fenomenológicos, no fisiológicos. Hablo de cómo me parece a mí conscientemente. Pero el área de mi consciencia visual está limitada en que, por ejemplo, no tengo consciencia visual detrás de mi cabeza o bajo mis pies. Pero definitivamente tengo consciencia visual de lo que tengo delante de la cara incluso con los ojos cerrados. Esta área conscien-

te que acabo de identificar la denomino «campo visual subjetivo». Abra los ojos y de repente el campo visual subjetivo está lleno, y la razón de que esté lleno es que usted se ha vuelto visualmente consciente *(aware)* —esto es, literalmente ve— del campo visual objetivo: los objetos y estados de cosas que le rodean. Buena parte de este libro versa sobre la relación entre el campo visual subjetivo y el campo visual objetivo. El punto más importante que puedo establecer ahora es este: en el campo visual objetivo se ve o se puede ver todo, mientras que en el campo visual subjetivo no se ve o no puede verse nada.

¿Por qué escribir un libro entero sobre la percepción? La relación entre las experiencias perceptuales y el mundo real —del que la visión es el tipo de experiencia más importante— fue una preocupación importante, se podría decir que *la* mayor preocupación, de la filosofía occidental a lo largo de los tres siglos posteriores a Descartes. Hasta el siglo XX, la epistemología fue el centro de la filosofía y los errores que definieron el campo perduran hasta hoy. Este libro tratará de eliminar los errores y presentar al mismo tiempo un enfoque alternativo a aquellos con los que estoy familiarizado, tanto tradicionales como contemporáneos. Espero ofrecer un enfoque más adecuado de la relación entre la experiencia visual y los objetos de nuestras percepciones.

Quisiera decir algo acerca de cómo encaja este libro con mi trabajo previo. Después de que publicara un enfoque intencionalista de la percepción en *Intencionalidad*[22], no creí que tuviera mucho más que decir acerca del asunto. Por mi parte, me pareció que la percepción estaba bastante bien caracterizada. Austin refutó el argumento de la ilusión[23], que fue el origen de la teoría clásica de los datos sensoriales que se remonta al menos al siglo XVII. Grice estableció un componente causal en la percepción[24]. Y yo traté de explicar la intencionalidad presentacional de la percepción, de forma que nos permitiera ver la estructura lógica de las experiencias perceptivas. Tales experiencias, sin ser lingüísticas, presentan un estado de cosas completo. Son causalmente autorreflexivas.

---

[22] John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983, capítulo 2, págs. 37-78. [Ed. cast.: *Intencionalidad,* trad. de Enrique Ujaldón Benítez, Madrid, Tecnos, 1992, págs. 51-90.]

[23] John Langshaw Austin, *Sense and Sensibilia,* Oxford, Clarendon Press, 1962. [Ed. cast.: *Sentido y percepción,* trad. de Alfonso García Suárez y Luis Manuel Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 1981.]

[24] Herbert P. Grice, «The Causal Theory of Perception», en *Studies in the Way of Words,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, capítulo 15, págs. 224-247.

Son, sobre todo, presentacionales más que representacionales. (Por favor, no se preocupe si no entiende la jerga; cosas como «causalmente autorreflexivas», «presentacional» y «representacional». Explico todos estos términos en su debido momento.)

Mi enfoque no fue completo y algunas cosas no quedaron claras. Por ejemplo, un malentendido persistente consistió en que mi enfoque hizo de la percepción algo demasiado complicado como para que los animales fueran capaces de tener comprensión. Pero, por supuesto, lo que afirmaba no era que los animales *piensen* poniendo en marcha todo este análisis de alto nivel, sino que el análisis se limita a describir lo que sucede en su experiencia. Cuando perciben algo, realmente solo lo perciben si el objeto percibido causa la propia percepción del mismo. A modo de analogía de lo que acabo de decir: si digo que el conocimiento es creencia verdadera justificada que evita los contraejemplos de Gettier y digo: «Mi perro sabe que hay alguien en la puerta», no estoy por ello comprometido con la idea de que el perro esté *pensando:* «tengo una creencia verdadera justificada que evita los contraejemplos de Gettier». Es un viejo error suponer que si los animales pueden pensar, entonces han ser capaces de pensar que están pensando. Y una extensión de ese error consiste en suponer que, si los animales tienen una percepción y acción con estructuras intencionales complejas, entonces han de ser capaces de pensar acerca del contenido de estas estructuras intencionales complejas.

Un segundo malentendido reside en que cuando dije que la percepción es causalmente autorreferencial, podría entenderse que estaba diciendo que la experiencia perceptiva realiza algún tipo de acto de habla de referirse a sí misma. No pretendía tal cosa. La idea es que las condiciones de satisfacción de la experiencia perceptual requieren que el estado de cosas percibido intervenga causalmente en la producción de la experiencia perceptiva. De modo que las condiciones de satisfacción requieren hacer referencia a la experiencia misma. Y en ese sentido la experiencia es causalmente autorreferencial. Para evitar este malentendido ahora empleo la expresión «causalmente autorreflexiva» en lugar de «causalmente autorreferencial», pero mi intención es que las dos expresiones signifiquen exactamente lo mismo.

Hay otro cambio de notación en este trabajo. En *Intencionalidad*[25], empleé la notación S *(p)* como forma general de los estados intenciona-

---

[25] John R. Searle, *Intencionalidad.*

les donde «S» indica el tipo de estado y *«p»* el contenido proposicional. Así que la creencia de que llueve se representaría como

Creer (llueve)

Parte de la belleza de esto reside en que se adapta perfectamente a la estructura del acto de habla. Por lo que la aserción de que llueve tiene una estructura F*(p),* donde la «F» indica el tipo de acto de habla, la fuerza ilocucionaria, y la *«p»* el contenido proposicional. La aserción tiene la forma:

Aseverar (llueve)

El principio general que seguí fue poner la totalidad de las condiciones de satisfacción dentro del paréntesis. El caso causalmente autorreferencial incluiría el componente causal dentro de los paréntesis. La forma lógica también puede aplicarse a una experiencia visual. Por lo tanto, si veo que llueve, esta experiencia visual tendrá la forma:

Exp. Vis. (llueve, y el hecho de que llueva causa esta Exp. Vis.)

De esta manera captamos la autorreferencialidad causal dentro del contenido proposicional. Si seguimos el principio de que todas las condiciones de satisfacción han de ser parte del contenido proposicional, entonces este es el modo adecuado de hacerlo. Pero conduje a mucha gente a pensar que afirmaba que el sujeto ve la relación causal. Y, por supuesto, no ve la relación causal, la relación causal es solo una condición de veridicalidad que se experimenta. Ahora prefiero la notación:

Exp. Vis. (llueve)
CAR

donde «CAR» captura el carácter Causalmente Auto-Reflexivo de la intencionalidad. Varias personas me sugirieron esta notación; creo que el primero fue Kent Bach. Mi intención es que la nueva notación signifique exactamente lo mismo que la antigua, pero espero que evite malentendidos.

Por lo tanto, excepto por el esclarecimiento de los malentendidos, me parecía que una vez que se entendieran las formas específicas de la

intencionalidad de la percepción, y una vez que se captara adecuadamente el carácter presentacional, se habrían alcanzado mis objetivos originales al presentar una teoría de la percepción.

Otros problemas para la obtención de aceptación de un enfoque intencional de la percepción no derivan tanto de defectos en mi exposición cuanto de errores persistentes que tienden a cometer los filósofos respecto a la naturaleza misma de la intencionalidad. Todavía se producen confusiones entre el *contenido* del estado intencional y el *objeto* del estado intencional. Si yo creo que Obama es presidente, el *contenido* de mi estado es la proposición de que Obama es presidente; pero el *objeto* es el propio Obama. Los filósofos suponen continuamente que «una actitud proposicional» (terminología terriblemente confusa) debe ser una actitud hacia una proposición. Esto es una confusión sistemática entre contenido y objeto. Esta confusión se traslada a los análisis intencionales de la percepción. Algunos suponen que cuando digo que la percepción es intencional y tiene un contenido proposicional, estoy diciendo que la percepción es una actitud hacia una proposición. Peor aún, piensan que una proposición ha de ser una entidad abstracta, como un número. Esta concepción tendría la consecuencia de que bajo un enfoque de corte intencional, no tendríamos de hecho acceso al mundo real. Solo nos relacionaríamos con entidades abstractas. Esta concepción afirma exactamente lo contrario a lo que afirma el enfoque que presento, y a lo largo de la discusión que sigue he de aclarar algunos de estos errores generales acerca de la intencionalidad.

Este libro es esencialmente una continuación de la línea de análisis que comencé en el capítulo 2 de *Intencionalidad,* donde ofrecí un análisis intencionalista de la percepción. Creo que ahora veo muchas cosas que no vi cuando escribí ese libro. No solo soluciones a problemas preexistentes, sino problemas de los que no era consciente entonces. Creo que el enfoque de *Intencionalidad* es completamente correcto hasta donde llega, pero no llega tan lejos como quiero llegar en este libro.

Lo que inicialmente me provocó, si esa es la palabra correcta, para trabajar más acerca de la percepción fueron la conversaciones con Ned Block y Tyler Burge, quienes me animaron a investigar sobre algo denominado «disyuntivismo» que me describieron como «las malas hierbas que crecen en tu propio jardín, aquí en Berkeley». Me interesé por ello, y las conversaciones con mis colegas de Berkeley, especialmente con John Campbell y Michael Martin, me han ayudado al tratar de comprender el disyuntivismo. Me pareció que el disyuntivismo era, en

cierto sentido, la aceptación del peor rasgo del argumento clásico contra el realismo ingenuo, a pesar de que el disyuntivismo se diseñó para defender el realismo ingenuo.

En parte porque este trabajo se apoya en mi trabajo anterior, especialmente sobre la intencionalidad y la consciencia, pero también porque quiero que sea completamente autónomo, he añadido dos apéndices cortos al capítulo 1: uno sobre la intencionalidad y otro sobre la consciencia. Muchas de las confusiones de la filosofía de la percepción contemporánea derivan de que los autores carezcan de una concepción clara de la intencionalidad y tengan una concepción errónea de la consciencia. Estos errores se derivan, al menos en parte, de nuestra desafortunada tradición filosófica. Estos apéndices son breves y repiten material que he expuesto ya con mayor detalle en otros lugares. Sin embargo, creo que redundan en beneficio de un libro que es totalmente autónomo.

Una vez que se ha establecido la intencionalidad de la percepción y se ofrece una caracterización general de sus propiedades, la investigación abre un montón de problemas. Someto a crítica el disyuntivismo de modo más o menos incidental en el capítulo 6. El principal interés intelectual del libro se encuentra en los capítulos 4 y 5. Trato de responder a la pregunta de cómo la pura fenomenología de las experiencias perceptivas determina el contenido intencional de la experiencia. En el capítulo 7 tomo en consideración ejemplos de percepción inconsciente, así como otras formas de cognición inconsciente, y trato de responder a la afirmación de que la consciencia realmente no importa demasiado. Los problemas filosóficos clásicos de la percepción —acerca del escepticismo y las diversas teorías tradicionales de la percepción— solo se toman en consideración al final del capítulo 8. Para mí los capítulos más importantes son el 1, 2, 4 y 5.

Capítulo 1

El Mal Argumento

Uno de los mayores errores de la filosofía en los últimos siglos

I. Una pequeña falacia y un gran error

La filosofía nunca supera su historia completamente, y muchos de los errores del pasado todavía nos acompañan. De hecho, carecemos de una palabra única que designe la diversidad de equivocaciones, errores, falacias, confusiones, incoherencias, inconveniencias, sinsentidos y meras falsedades que hemos heredado. Es impreciso llamarlos a todos ellos «errores», pero no tengo una palabra mejor. Creo que el peor error de todos es el conjunto de teorías conocido como dualismo, materialismo, monismo, funcionalismo, conductismo, idealismo, teoría de la identidad, etc. La idea que todas estas teorías tienen en común es que hay algún problema especial en la relación de la mente con el cuerpo, de la consciencia con el cerebro y, en su fijación en la creencia ilusoria de que hay un problema, los filósofos se han centrado en diferentes soluciones al mismo. Este error se remonta a los antiguos, pero su exposición más famosa fue realizada por Descartes en el siglo XVII, y se ha mantenido hasta los errores actuales, tales como la teoría computacional de la mente contemporánea, el funcionalismo, el dualismo de propiedades, el conductismo, etc. Lo importante es ver que todas estas

teorías aparentemente diferentes e inconsistentes entre sí son, de hecho, expresiones del mismo error subyacente, que solo por darle un nombre, he denominado dualismo conceptual[26].

Un error de una magnitud casi tan grande abrumó nuestra tradición en el siglo XVII, y de ahí en adelante, y es el error que consiste en suponer que nunca percibimos directamente los objetos y estados de cosas del mundo, sino que lo único que percibimos directamente son nuestras experiencias subjetivas. El error tiene muchos nombres diferentes, entre ellos Descartes, Locke, Berkeley, Leibniz, Spinoza, Hume y Kant. Después de Kant, empeora. Mill y Hegel, a pesar de todas sus diferencias, tendrían que incluirse también. En este libro expongo este error y sus desastrosas consecuencias, pero mi objetivo principal no es histórico. Deseo realizar una descripción más precisa de la percepción, y buena parte del interés de la explicación que voy a dar reside en su esfuerzo por corregir los errores que la precedieron. Comenzaré ofreciendo el esqueleto de lo que creo que es una teoría correcta de la percepción y del error al que me refiero. Más adelante, en el capítulo 3, añadiré los detalles. Como la mayoría de los filósofos que escriben sobre este tema, me concentraré en la visión. Diré algo sobre las otras modalidades de pasada.

Si su vista es normal, dispone de una luz razonablemente buena, y mira a su alrededor mientras lee este libro, es probable que vea las siguientes cosas: si está dentro de casa, verá la mesa sobre la que está el libro y la silla en la que usted está sentado. En condiciones normales, habrá otros muebles, así como paredes, ventanas, techo y otros elementos propios de un escenario de interior. Si está al aire libre, es probable que la escena sea mucho más rica, ya que podría ver árboles, flores, el cielo y quizás casas y calles. Comenzaré tratando de describir hechos obvios sobre esta escena y las percepciones que tiene de la misma. En primer lugar, usted ve *directamente* objetos y estados de cosas, y estos tienen una existencia totalmente *independiente* de su percepción de ellos. La percepción es *directa* en el sentido de que no percibe otra cosa por medio de la cual perciba la escena. No es como ver la televisión o mirar el reflejo de un espejo. Los objetos y los estados de cosas tienen una existencia *independiente,* en el sentido de que existen independien-

---

[26] John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind,* Cambridge, MA, MIT Press, 1992, págs. 26 y ss. [Ed. cast.: *El redescubrimiento de la mente,* trad. de Luis Manuel Valdés Villanueva, Barcelona, Crítica, 1996, págs. 41 y ss.]

temente de que sean experimentados por nosotros. Si cierra los ojos, los objetos y estados de cosas permanecen como antes, pero la percepción cesa. Además, cuando ve estos objetos y estados de cosas, tiene experiencias visuales conscientes en la cabeza. De nuevo, si cierra los ojos, estas experiencias visuales cesarán, aunque los objetos y estados de cosas permanezcan ahí. Así que hay dos elementos distintos: los estados de cosas *ontológicamente objetivos* que usted percibe directamente, y las experiencias *ontológicamente subjetivas* de los mismos. Todo esto lo sabe antes de comenzar a teorizar sobre la percepción.

En cuanto comience a teorizar, se percatará de un tercer aspecto además de la realidad objetiva y la experiencia subjetiva: debe haber una relación causal por la cual la realidad objetiva cause la experiencia subjetiva. No es necesario que conozca los detalles, pero sabe que la luz reflejada por los objetos alcanza sus ojos y desencadena una secuencia de eventos causales que causa la experiencia perceptiva. Otra característica fascinante, y que es importante para nuestra investigación, es que si usted trata de describir la realidad objetiva que ve y después intenta describir su experiencia subjetiva cuando la ve, ambas descripciones son más o menos la misma, con las mismas palabras en el mismo orden. Por ejemplo, al describir la escena objetiva, podría decir: «Hay un libro azul sobre una mesa marrón». Al describir su experiencia visual subjetiva, podría decir: «Veo un libro azul sobre una mesa marrón». Si ha estudiado algo de filosofía y se ha vuelto epistémicamente receloso, podría encabezar la descripción de la experiencia diciendo: «*Parece* que veo» en lugar de «Veo». Y debido a que el alcance de «parecer» puede resultar ambiguo, si realmente quiere ser filosóficamente preciso, podría decir: «Tengo una experiencia visual que es exactamente como si estuviera viendo un libro azul sobre una mesa marrón». Hay una razón profunda por la cual la descripción de la experiencia subjetiva ha de ser más o menos la misma que la descripción de la realidad objetiva: la experiencia subjetiva tiene un *contenido,* que los filósofos llaman contenido intencional, y la especificación del contenido intencional es lo mismo que la descripción del estado de cosas que el contenido intencional le presenta. Cuando la visión cumple correctamente su trabajo biológico, la descripción del contenido intencional y la descripción del estado de cosas que presenta han de ser la misma, porque una función biológica primordial de la experiencia perceptiva es proporcionarle conocimiento sobre el mundo real. La identidad de la descripción del contenido de la percepción y del hecho percibido cuando hay una percepción fiel es

exactamente igual que la identidad de la descripción de los contenidos de las creencias verdaderas y los hechos correspondientes. La especificación del contenido de mi creencia de que está lloviendo emplea las mismas palabras en el mismo orden que la descripción del hecho del mundo que representa la creencia: está lloviendo. (Más adelante veremos más sobre esto.)

II. Digresión acerca de la intencionalidad y la fenomenología

Antes de avanzar más, tengo que introducir un par de términos técnicos. Ya he utilizado la palabra «intencional» en su sentido técnico. La intencionalidad es esa característica de la mente por la cual se dirige *a,* o versa *sobre* o *acerca de,* objetos y estados de cosas del mundo. El hambre, la sed, las creencias, las experiencias perceptivas, las intenciones, los deseos, las esperanzas y los temores son todos intencionales porque son sobre algo. Los estados de ansiedad o nerviosismo inespecíficos no son intencionales, al menos en los casos en los que el sujeto simplemente está ansioso o nervioso sin estar ansioso o nervioso por algo en particular. La intencionalidad no tiene ninguna conexión especial con la intención en el sentido ordinario[27]. La intención de dar un paseo, por ejemplo, es solo una clase de intencionalidad entre otras.

Los estados intencionales, tales como creencias y deseos, pueden tener éxito o fracasar. Si la creencia tiene éxito, es verdadera; si el deseo tiene éxito, se cumple. Diré que en general los estados intencionales se satisfacen o no se satisfacen y que el contenido del estado intencional determina sus *condiciones de satisfacción.* El contenido de la creencia de que llueve queda satisfecho si y solo si llueve. El contenido de mi deseo de beber una cerveza queda satisfecho si y solo si bebo una cerveza.

Gran parte de este libro versará sobre la intencionalidad de la experiencia perceptiva. Tras este capítulo he añadido el apéndice A, donde resumiré la teoría y explicaré la jerga correspondiente para aquellos que

---

[27] Si «intencionalidad» no tiene una conexión especial con «intención», ¿por qué empleamos entonces esta palabra? La respuesta reside en que [los angloparlantes] la recibimos de filósofos germanoparlantes que a su vez la tomaron del latín, *intensio.* En alemán, «Intentionalität» no suena ni parecido a «Absicht», palabra que emplean para «intención».

no estén familiarizados con la teoría de la intencionalidad. Si se siente totalmente cómodo con las nociones de contenido proposicional, modo psicológico, dirección de ajuste, condiciones de satisfacción, autorreflexividad causal, causación intencional, red de intencionalidad y capacidades de trasfondo que permiten que la intencionalidad funcione, entonces puede saltarse el apéndice por completo. Pero si estas nociones le parecen oscuras o poco claras, le aconsejo que lea el apéndice antes de continuar. Además, he añadido un breve apéndice B para explicar la consciencia, ya que hago uso de una teoría de la consciencia que he desarrollado en otros lugares. Un enfoque correcto de la percepción consciente requiere una concepción correcta de la consciencia en general, y en el apéndice B trato de corregir algunos errores notables acerca de la consciencia.

Otro término técnico que empleo a veces es *fenomenología* y el adjetivo *fenomenológico*. La fenomenología solo se refiere al aspecto cualitativo de nuestros estados conscientes, eventos y procesos. Dondequiera que haya consciencia, hay fenomenología. Cuando usted se halla totalmente inconsciente, no hay fenomenología. A menudo resulta esencial describir las características especiales de la percepción consciente y necesito el vocabulario de la fenomenología para hacerlo. La palabra *Fenomenología* también se utiliza como nombre de un movimiento filosófico. Tendré muy poco que decir acerca de la Fenomenología como movimiento y mucho que decir acerca de la fenomenología como fenómeno.

III. Realismo directo

La visión de la percepción que he expresado, según la cual percibimos directamente los objetos y estados de cosas, se denomina a menudo «realismo directo» y, a veces, «realismo ingenuo». Se le llama «realismo» porque dice que tenemos acceso perceptivo al mundo real, y «directo» porque dice que no hemos de percibir en primer lugar ninguna otra cosa a través de la cual percibamos el mundo real. A menudo se opone al realismo representacional, que dice que percibimos representaciones del mundo real en lugar de los objetos reales mismos. A veces se le llama «realismo ingenuo» porque ignora argumentos sofisticados que conducen a que en realidad nunca puede percibirse el mundo real. Yo antes prefería el término «realismo ingenuo», pero recientemente

este se ha asociado con una teoría falsa denominada «disyuntivismo», por lo que emplearé «realismo directo». Explicaré y discutiré el disyuntivismo en el capítulo 6. A veces a las experiencias visuales conscientes se les llama «datos sensoriales», aunque este término es aún más peligroso que el de «realismo ingenuo». Y cuando el mundo es como aparece en mi experiencia perceptual, se dice que la percepción es verídica. En lo que sigue verá más veces expresiones espantosas como «realismo ingenuo» o «directo», «datos sensoriales», «intencionalidad» y «verídico» (trataré de evitar el término incluso más horrible «falsídico»). Para evitar la confusión, seguiré una convención que empleé en *Intencionalidad*[28] y usaré «experiencia» y «experiencia perceptual» de un modo neutral respeto a lo verídico y lo no-verídico, y «percepción» para describir la experiencia verídica. Por lo tanto, ahora mismo tengo una experiencia, de hecho una experiencia perceptiva, de ver una pantalla de ordenador frente a mí. Debido a que realmente hay una pantalla de ordenador y realmente la estoy viendo, es algo más que una experiencia; es una percepción: en realidad estoy *percibiendo* la pantalla que está frente a mí. (A veces en este libro, cuando cito a Berkeley y Hume, tengo que apartarme de esta convención porque ellos usan «percepción» de una manera que no acarrea la implicación de veridicalidad.)

IV. Objetividad y subjetividad

Un último apunte terminológico. Ya he empleado la distinción entre la subjetividad ontológica y la objetividad ontológica, y necesito explicar la distinción. La famosa distinción entre lo objetivo y lo subjetivo resulta ambigua, según se le dé un sentido epistémico, donde «epistémico» significa que tiene que ver con el conocimiento, o un sentido ontológico, donde «ontológico» significa que tiene que ver con la existencia. En el sentido epistémico, la distinción entre objetivo y subjetivo es una distinción entre diferentes tipos de *afirmaciones* (enunciados, aserciones, creencias, etc.): las afirmaciones epistémicamente objetivas pueden establecerse como cuestiones de hecho objetivas; las afirmaciones epistémicamente subjetivas son cuestiones de opinión subjetivas. Por ejemplo, la afirmación de que Van Gogh murió en Francia es epis-

---

[28] John R. Searle, *Intencionalidad*.

témicamente objetiva. Su verdad o falsedad se puede establecer como una cuestión de hecho objetiva. La afirmación de que Van Gogh fue mejor pintor que Gauguin es epistémicamente subjetiva; es una cuestión de evaluación subjetiva. Bajo esta *distinción epistémica* subyace una *distinción ontológica* entre modos de existencia. Algunas entidades —montañas, moléculas y placas tectónicas, por ejemplo— tienen una existencia independiente de cualquier experiencia. Son ontológicamente objetivas. Pero otras —dolores, cosquillas y picores, por ejemplo— solo existen en la medida en que un sujeto humano o animal las experimenta. Son ontológicamente subjetivas. No soy capaz de expresar cuánta confusión se ha generado por la incapacidad para discriminar entre los sentidos epistémico y ontológico de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo. Más adelante diré algo más sobre esto. Los dolores, como acabo de decir, son ontológicamente subjetivos. «Pero ¿son también epistémicamente subjetivos?». Es realmente importante darse cuenta de que esa pregunta no tiene sentido. Solo las afirmaciones, los enunciados, etc., pueden ser epistémicamente subjetivos u objetivos. A menudo, los enunciados sobre entidades ontológicamente subjetivas tales como dolores pueden ser epistémicamente objetivos. «Los dolores se pueden aliviar con analgésicos» es un enunciado epistémicamente objetivo sobre una clase de entidades ontológicamente subjetiva.

V. Diagramas de la percepción visual

Para resumir esta breve explicación, la escena perceptiva visual verídica contiene dos fenómenos distintos: un estado de cosas ontológicamente objetivo en el mundo fuera de su cabeza y una experiencia visual ontológicamente subjetiva de ese estado de cosas que está por completo dentro de su cabeza. El primero causa el segundo, y el contenido intencional del segundo determina el primero como su condición de satisfacción. Cuando digo que se percibe directamente el estado de cosas objetivo, quiero decir que no ha de percibirse antes otra cosa en virtud de la cual, o por medio de la cual, se perciba ese estado de cosas. Su experiencia, insisto, no es como ver algo en la televisión o en un espejo.

Mediante un diagrama podemos representar diferentes aspectos de la situación. En el primer diagrama mostramos simplemente cómo

el objeto ontológicamente objetivo causa una experiencia visual ontológicamente subjetiva. En el segundo diagrama, le añadimos la intencionalidad de la experiencia visual. Y en el tercero tenemos el caso de la alucinación: el mismo tipo de experiencia visual con su contenido intencional pero sin objeto intencional. Ofrezco tres imágenes en aras de una exhaustividad y claridad totales. La primera solo muestra que el objeto está causando una experiencia visual. Y si usted no acepta que un objeto que existe objetivamente pueda causar experiencias ontológicamente subjetivas, entonces realmente no hay nada más que decir porque no puede entender la percepción consciente. En la segunda, añado la intencionalidad de la experiencia visual. No todos los filósofos aceptan el hecho de que la experiencia visual tenga intencionalidad, y yo lo defenderé en el próximo capítulo. Así que le dedico un diagrama separado en el que a la causación física no controvertida de las experiencias visuales le añado la controvertida intencionalidad. A través de su ojo, el sujeto recibe estimulación del objeto, lo que provoca en él una experiencia visual. El objeto es ontológicamente objetivo. La experiencia visual es ontológicamente subjetiva. La propia experiencia visual tiene intencionalidad, y yo la represento con una flecha que va desde la misma experiencia visual hasta el objeto.

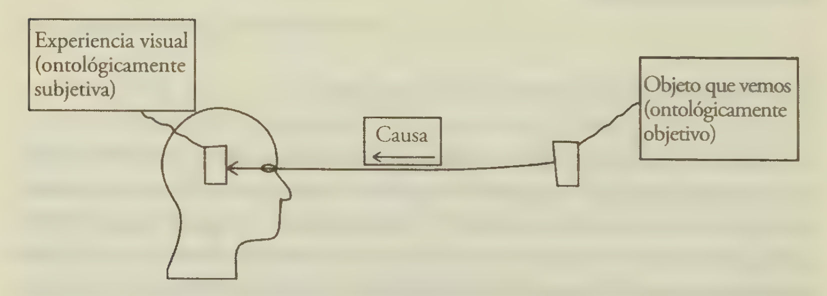


Figura 1.1. La caja dentro de la cabeza representa la experiencia visual subjetiva causada por el objeto. La caja de fuera representa el objeto percibido. He tratado de que esta imagen no sea filosóficamente controvertida.

La intencionalidad de la experiencia visual requiere un tipo de defensa que no es necesario para el impacto causal del objeto en el sistema visual. La tercera muestra cómo puede existir el mismo tipo de experiencia con su contenido sin que haya objeto.

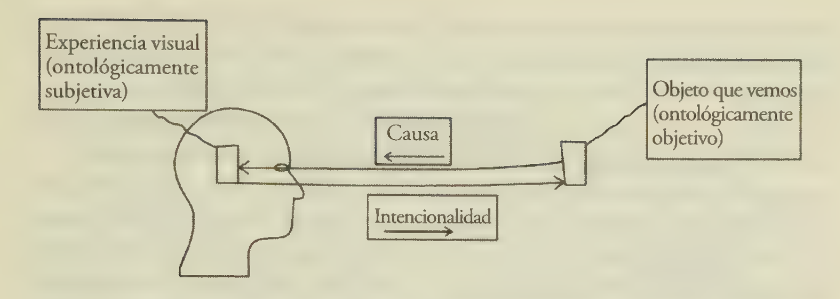


FIGURA 1.2. La línea superior representa la causación por medio de la cual la caja objetiva causa la experiencia subjetiva. La dirección de causación va de mundo-a-mente y la dirección de ajuste de la intencionalidad va de mente-a-mundo. Esta figura añade una línea inferior que representa la intencionalidad de la experiencia, que presenta el objeto como sus condiciones de satisfacción. Esta figura contiene la afirmación controvertida de que la experiencia visual tiene intencionalidad.

Los objetos y acontecimientos de la percepción visual son partes del mundo real y cualquier teoría de la percepción debe proporcionarnos tales diagramas para ofrecer un enfoque sistemático de sus relaciones. Las condiciones de adecuación de tales diagramas consisten en que deben captar la subjetividad ontológica de la experiencia perceptiva, la objetividad ontológica del estado de cosas observado y las relaciones causales y de otro tipo que haya entre ambas. Debido a que los elementos de la situación de la percepción, incluidas las experiencias ontológicamente subjetivas, realmente son objetos, acontecimientos y estados de cosas del mundo, cualquier teoría de la percepción debe poder presentar un diagrama de sus relaciones. Los acontecimientos efectivos del mundo real tienen que ser representables mediante un diagrama. Cualquier persona que se oponga a mi enfoque nos debe un diagrama alternativo (véase dibujo siguiente).

Creo que estos diagramas son precisos, pero pueden ser peligrosamente engañosos si sugieren que la experiencia visual interna es ella misma un objeto de percepción. Suponer que las experiencias internas son objetos de percepción es uno de los principales errores que este libro aspira a superar. La experiencia visual subjetiva no puede verse ella misma, porque es propiamente el ver cualquier cosa.

En realidad, espero que lo expuesto hasta ahora le resulte obvio hasta el punto de que se pregunte por qué le estoy aburriendo con cosas tan triviales. Pero aquí está lo asombroso: casi todos los filósofos famo-

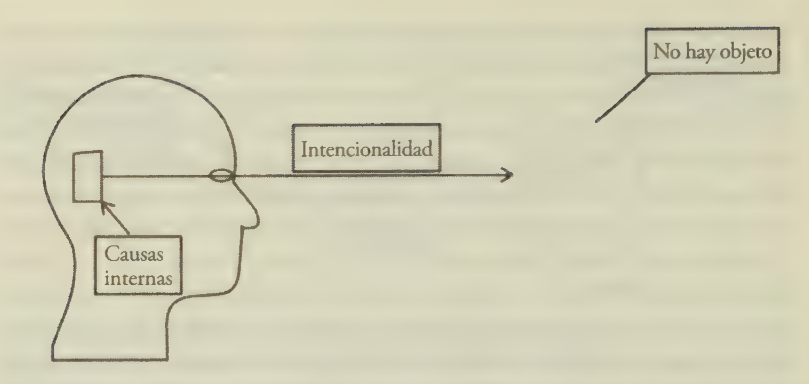


FIGURA 1.3. Alucinación. Los procesos internos del cerebro son suficientes para producir una experiencia visual que es idéntica al tipo de experiencia visual provocada por el estímulo externo. La experiencia visual tiene el mismo contenido intencional que la experiencia verídica, pero no hay *objeto* de la experiencia visual.

sos que escriben sobre este tema niegan el relato que acabo de ofrecerle. De hecho, de los filósofos que han escrito sobre la percepción desde el siglo XVII, no conozco a ningún gran filósofo que acepte el realismo ingenuo o directo. («Los grandes filósofos» de este período comienzan con Bacon y Descartes y terminan con Kant. Incluyen a Locke, Leibniz, Spinoza, Berkeley, Bacon y Hume. Si alguien quiere contar a Mill y Hegel como grandes filósofos, no discutiré el asunto)[29].

VI. EL ARGUMENTO EN FAVOR DEL RECHAZO DEL REALISMO DIRECTO INGENUO

¿Por qué alguien en su sano juicio querría rechazar el realismo directo? Hay distintos argumentos contra el realismo directo, pero curiosamente todos los que conozco descansan exactamente en el mismo

[29] Especifico estos filósofos porque una vez escribí que ninguno de los grandes filósofos sostuvo en el pasado una teoría de los actos de habla, y alguien me «refutó» citando a un alemán del que, por aquel entonces, no había oído hablar, Alfred Reinach, que escribió en la primera parte del siglo XX. Quizás mis críticos incluyan a Reinach en la misma categoría que a Kant, Leibniz, Hegel, Descartes, Berkeley, Spinoza y Hume, pero yo no. En esta nota quiero dejar claro quién cuenta como «gran filósofo», y lo hago ofreciendo la lista anterior.

error. Les mostraré ahora ese error, porque es el error central de la epistemología moderna. Es un único desastre, pero el mayor de todos y del que derivan todos los demás pequeños desastres, como veremos. Ahí va el Mal Argumento en su forma más simple:

En la anterior escena, imaginé que usted estaba viendo la mesa con un libro sobre ella, rodeado de otros adornos. Pero supongamos que usted estuviera teniendo una alucinación. Supongamos que nada de la escena existiera en realidad, pero que tuviera una experiencia visual alucinatoria indistinguible de la de ver esa realidad. La percepción en el caso alucinatorio no era verídica, pero en todo caso aun así usted era *consciente de algo*. De hecho, usted *estaba al tanto de algo*, e incluso podríamos decir —aunque quizás tendríamos que ponerle comillas sarcásticas a «vio» cuando lo decimos— que usted *vio algo*.

Aquí va el siguiente paso. Por hipótesis, la experiencia en el caso alucinatorio es indistinguible de la experiencia en el caso verídico. Así que, si vamos a ser consistentes, digamos lo que digamos acerca del caso alucinatorio, tenemos que decir lo mismo acerca del caso verídico. En el caso alucinatorio usted no vio ningún objeto material, pero algo vio. Necesitamos darle un nombre a esos «algo». En las obras de Descartes, Locke y Berkeley, se les llama «ideas». En la de Hume se les llama «impresiones». En el siglo xx, se les llamó «datos sensoriales».

La conclusión es obvia. Usted no ve nunca objetos materiales u otros fenómenos ontológicamente objetivos, al menos no directamente, sino que ve únicamente datos sensoriales. Este argumento, bajo varias formas, se denomina «el argumento de la ilusión». Si acepta su conclusión, entonces la pregunta para la epistemología es: ¿Cuál es la relación entre los datos sensoriales que ve y los objetos materiales que aparentemente no ve? Las diferentes respuestas a esta pregunta definen la epistemología moderna. Según Descartes y Locke, los datos sensoriales se asemejan, en ciertos aspectos, a los objetos materiales. Se asemejan en las cualidades primarias, de modo que a partir de la percepción de los datos sensoriales podemos obtener información sobre las cualidades primarias de los objetos. Los datos sensoriales son representaciones de los objetos, por lo que esta teoría a veces se denomina «Teoría representacional de la percepción» o «realismo representacional». Según los fenomenalistas y los idealistas —como Berkeley— los objetos son solo colecciones de datos sensoriales. Las únicas cosas que existen, dice Berkeley, son mentes e ideas en las mentes. Según Kant, todo lo que podemos percibir son representaciones; pero para garantizar la objetivi-

dad epistémica, Kant afirma que tiene que haber cosas en sí que son el fundamento *(Grund)* de las representaciones. Las cosas en sí son incognoscibles. Esta visión se denomina «idealismo trascendental».

Una versión moderna de este argumento que es superficialmente diferente, pero descansa sobre la misma falacia, se conoce como «el argumento a partir de la ciencia». Dice así: una explicación científica de la percepción muestra que nuestras percepciones son causadas por una secuencia de procesos neurobiológicos que comienzan con la estimulación de las células fotorreceptoras de la retina por parte de los fotones que son reflejados por los objetos del mundo. La activación de las células fotorreceptoras establece una serie de procesos neurobiológicos que finalmente dan lugar a una imagen visual en la corteza cerebral. En nuestro lenguaje cotidiano podemos decir que vemos la mesa, pero cuando hacemos un verdadero análisis científico, hemos de concluir que todo lo que podemos ver es una imagen visual o un dato sensorial. La ciencia muestra que no vemos nunca el mundo real, sino que vemos una serie de acontecimientos que son el resultado del impacto del mundo real, por medio de reflectancias lumínicas, en nuestro sistema nervioso. Una vez más el realismo directo queda refutado.

Con el fin de mostrar cómo todos estos argumentos descansan sobre la misma falacia, necesito exponer el argumento como una serie de pasos. Lo haré con el argumento de la ilusión.

Primer paso: Tanto en el caso verídico (bueno) como en el caso de la alucinación (malo), hay un elemento común: una experiencia subjetiva cualitativa que tiene lugar en el sistema visual.

Segundo paso: Debido a que el elemento común es cualitativamente idéntico en ambos casos, cualquier análisis que hagamos de uno, debemos hacerlo del otro.

Tercer paso: Tanto en el caso verídico como en el caso de la alucinación somos conscientes de algo (tomamos consciencia de algo, vemos algo).

Cuarto paso: Pero en el caso de la alucinación ese «algo» no puede ser un objeto material; por lo tanto, debe ser una entidad mental subjetiva. Solo por darle un nombre, llamémoslo «dato sensorial».

Quinto paso: Pero, en virtud del segundo paso, tenemos que ofrecer el mismo análisis para ambos casos. De modo que, en el caso verídico, al igual que en la alucinación, solo vemos datos sensoriales.

Sexto paso: En la medida en que tanto en las alucinaciones como en las propias percepciones verídicas solo vemos datos sensoriales, tenemos que concluir entonces que nunca vemos objetos materiales u otros fenómenos ontológicamente objetivos. Así, el realismo directo queda refutado.

Este argumento básico fue, bajo distintas formas, el fundamento de la epistemología moderna, donde «moderno» significa a partir del siglo XVII. He afirmado enérgicamente que tuvo consecuencias desastrosas. ¿Por qué? Nótese que la única realidad que nos es accesible según este enfoque es la realidad subjetiva de nuestras propias experiencias privadas. Esto hace que sea imposible resolver el problema escéptico: ¿Cómo podríamos conocer hechos del mundo real basándonos en la percepción? El problema es insoluble porque únicamente tenemos acceso perceptivo a experiencias subjetivas privadas, y no hay manera de pasar de experiencias ontológicamente subjetivas al mundo real ontológicamente objetivo. Hume tenía la sensación de que el escepticismo resultaba inevitable, pero pensó que nuestra pereza intelectual nos permitiría ignorar simplemente los resultados escépticos y continuar como si nada hubiera sucedido. Hume pensaba que no nos es posible percibir más que nuestras propias experiencias privadas —en su jerga «impresiones»—, pero que sin embargo creemos que son objetos y tienen por lo tanto una existencia continua —«continua» aun cuando no los percibamos— y una existencia distinta —«distinta» de nuestra percepción de los mismos—. Hume pensaba que la creencia en una existencia continua y distinta de los objetos de percepción era ridícula, pero que no podíamos evitar tener tales creencias. De hecho, Hume creía que el realismo directo era tan obviamente falso que solo se molestó en refutarlo mediante un par de frases. Si uno se siente tentado por el realismo directo —nos dice—, entonces oprímase uno de los globos oculares. Si el realismo directo fuera cierto, entonces el mundo se duplicaría. Pero no se duplica. Lo único que se duplica son nuestros datos sensoriales o impresiones[30]. Revisaré con detalle su argumento en el capítulo 3.

---

[30] David Hume, *A Treatise of Human Nature,* Selby-Bigge (eds.), Oxford, Oxford University Press, 1888, págs. 210-211. [Ed. cast.: *Tratado de la naturaleza humana,* trad. de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1988, pág. 305.]

VII. La falacia del argumento

Ahora quiero exponer la falacia del argumento. Se les podrían poner objeciones a varios pasos, pero el paso crucial es el número tres, que dice que tanto en la alucinación como en el caso verídico «somos conscientes» o «tomamos consciencia de» *algo*. Pero esta afirmación es ambigua porque contiene dos sentidos de «ser consciente», que llamaré, respectivamente, el «ser consciente» de intencionalidad y el «ser consciente» de constitución. Uno notará la diferencia si contrasta dos afirmaciones de sentido común. Primero, cuando aprieto mi mano con fuerza contra esta mesa, soy consciente de la mesa. Y en segundo lugar, cuando aprieto mi mano con fuerza contra esta mesa, soy consciente de una sensación dolorosa en la mano.

(a) Soy consciente de la mesa.
(b) Soy consciente de la sensación dolorosa en la mano.

Ambas afirmaciones son verdaderas y, aunque parezcan similares, son radicalmente diferentes. (a) describe una relación intencional entre la mesa y yo. Tuve una sensación en la que la mesa era su objeto intencional. La presencia y las propiedades de la mesa son las condiciones de satisfacción de la sensación. En (a) el «ser consciente de» es el «ser consciente de» de intencionalidad. Pero en (b) lo único de lo que soy consciente es de la propia sensación dolorosa.

Aquí el «ser consciente de» es el «ser consciente de» de identidad o de constitución de la experiencia. El objeto del que soy consciente y la sensación son idénticos. Lo único que tuve fue una sensación: una sensación dolorosa de la mesa. Era consciente (en el sentido de identidad o constitución) de la sensación, pero también era consciente (en el sentido de intencionalidad) de la mesa.

Si aplicamos esta lección al argumento de la ilusión, obtenemos el siguiente resultado: en el caso de la percepción verídica, soy literalmente consciente de la mesa verde, de nada más. Pero ¿qué ocurre con la alucinación? En ese sentido en el que soy consciente de la mesa verde en la percepción verídica, en el caso de la alucinación, *no soy consciente de nada*. En el sentido ordinario, cuando usted tiene una alucinación por completo, no ve nada, no es consciente *de* nada, no toma conscien-

cia *de* nada. Pero el origen de la confusión es el siguiente: en ese caso tiene una experiencia perceptiva consciente, y el lenguaje ordinario nos permite emplear un sintagma nominal para describir esa experiencia y considerar ese sintagma nominal como complemento de régimen [en inglés, objeto directo] de «ser consciente de». En ese sentido, soy consciente de una experiencia visual, pero este es un sentido totalmente diferente del sentido intencionalista porque, insisto, la experiencia visual es idéntica a la consciencia misma; no es un objeto separado de consciencia. En el caso de la alucinación, había un contenido intencional pero no un objeto intencional; había un estado intencional en el que no se cumplían las condiciones de satisfacción.

En el nivel más fundamental, todo el argumento descansa en un juego de palabras, en una simple falacia de ambigüedad, acerca del uso de las expresiones castellanas «ser consciente de» y «tomar consciencia de». La prueba de que se está utilizando la misma expresión en dos sentidos diferentes es que la semántica es diferente. Consideremos las oraciones de la forma: «El sujeto S tiene una consciencia A del objeto O». En el sentido de intencionalidad, esto tiene la consecuencia: A no es idéntica a O. A ≠ O. En el sentido de intencionalidad: A es un suceso ontológicamente subjetivo que presenta la existencia y características de O como sus condiciones de satisfacción. Pero en el sentido de constitución o de identidad: A es idéntico a O. *Aquello de lo que uno es «consciente» es de la propia consciencia* (A = O).

Estrictamente hablando, el argumento de la ilusión descansa sobre una falacia de ambigüedad. Pero despistaría al lector si le condujese a creer que se trata de una ambigüedad como la de la palabra «banco» en «fui al banco», que puede significar «fui a una casa de finanzas» o «fui a sentarme en el parque». La ambigüedad en «ser consciente de» y «tomar consciencia de» no es así en absoluto. No se produce porque haya dos significados diferentes en el diccionario, como los hay en el caso de «banco», sino más bien porque hay un fenómeno que es común tanto a la alucinación como a la percepción verídica. La tentación consiste en tratar la experiencia visual como el objeto de la experiencia visual en el caso de la alucinación, pero en realidad no existe tal objeto. El inglés y otras lenguas europeas permiten que cometamos este error porque siempre podemos inventar un acusativo interno para el sintagma verbal. Es un buen ejemplo de la afirmación de Wittgenstein de que normalmente los problemas filosóficos surgen cuando malinterpretamos la lógica de nuestro lenguaje. Pero el ejemplo no es un ejemplo de ambi-

güedad léxica. La prueba de los lingüistas de la reducción de la conjunción lo demuestra: «Soy consciente de la mesa» y «Soy consciente de una sensación en la mano» implican «Soy consciente de la mesa y de la sensación en la mano».

La razón por la que sentimos el impulso de ponerle comillas sarcásticas a «ver» cuando describimos el «ver» alucinatorio es que, en el sentido de intencionalidad, en estos casos no vemos nada. Si tengo una alucinación visual del libro sobre la mesa, entonces literalmente no veo nada. Dado que soy «consciente de» algo, la tentación es introducir un sintagma nominal como objeto directo de «ver». Y agravamos la ambigüedad que hay en «consciente de» cuando introducimos ambigüedad en «ver». Este paso de describir el estado de cosas ontológicamente objetivo del mundo a describir el estado intencional consciente ontológicamente subjetivo subyace a toda la tradición epistemológica. El error se deriva de una incapacidad para comprender la intencionalidad de la experiencia perceptiva consciente. ¿Cómo exactamente? Obviamente hay algo en común entre la percepción verídica y la alucinación indistinguible de ella. Después de todo, son indistinguibles. Si no eres capaz de ver que ese algo en común es una experiencia intencional consciente con condiciones de satisfacción, es probable que pienses que ese algo en común es el propio objeto de percepción. Es decir, si no comprendes la intencionalidad de la *experiencia*, es probable que pienses que la experiencia es el *objeto de la experiencia* en el caso alucinatorio. En el diagrama se muestra la alucinación con el mismo tipo de experiencia visual y el mismo contenido intencional, pero sin objeto intencional y únicamente causas internas. Este cambio supone pasar de la intencionalidad de la experiencia perceptiva dirigida hacia el objeto a tratar la propia experiencia visual como el objeto de la consciencia visual. Realmente tengo una experiencia consciente cuando veo la mesa, pero la experiencia consciente es *de* la mesa. La experiencia consciente es también una entidad, pero no es el objeto de la percepción; es precisamente la experiencia misma de percibir.

El Mal Argumento es un ejemplo de una falacia muy general acerca de la intencionalidad, y se produce por la confusión sobre la naturaleza misma de la intencionalidad. Es una confusión entre el *contenido* de un estado intencional y el *objeto* del estado intencional. En el caso de una alucinación, la experiencia visual tiene un contenido —de hecho puede tener exactamente el mismo contenido que la experiencia verídica—, pero no hay objeto. La suposición que hacen algunos autores es

que todo estado intencional debe tener un objeto, pero esto supone una confusión entre la afirmación verdadera de que todo estado intencional debe tener un contenido y la afirmación falsa de que todo estado intencional debe tener un objeto. Simplemente es falso que todos los estados intencionales tengan objetos. Algunos autores postulan incluso la existencia de un «objeto intencional» como un tipo especial de objeto para los casos de estados intencionales que no se satisfacen. Así, por ejemplo, si el niño cree que su padre viene a casa por la noche, el objeto intencional de su creencia es su padre. Si cree que Papá Noel viene en Nochebuena, su creencia no tiene ningún objeto intencional; tiene un contenido, pero no un objeto. Algunos filósofos se sienten incómodos con esto, por lo que dicen que existe un tipo especial de objeto intencional para los estados intencionales acerca de entidades inexistentes. Espero que resulte obvio que esto es una confusión. En cualquier caso, es una confusión que estudiaremos más adelante. Por ahora solo quiero enfatizar que el Mal Argumento no está solo; es un ejemplo de una confusión más generalizada entre contenido y objeto.

El lector que se halle familiarizado con la larga historia del argumento de la ilusión puede seguir los distintos pasos y ver repetida la misma falacia una y otra vez con ejemplos tan famosos como el del palo doblado, el de la moneda elíptica y el de la daga de Macbeth. En cada uno de los ejemplos, el argumento confunde, por un lado, la consciencia o el tener consciencia de la propia experiencia, con su contenido intencional, y la experiencia del objeto del mundo al que se dirige el contenido intencional, por el otro. Sin embargo, solo para demostrar que no engaño a nadie, en el capítulo 3 haré un ejercicio propedéutico (y posiblemente aburrido) con el fin de mostrar cómo la misma falacia aqueja a los argumentos tradicionales a favor de la afirmación de que todo lo que percibimos son datos sensoriales.

No resulta tan obvio que el argumento a partir de la ciencia cometa la misma falacia, de modo que lo explicaré. La ciencia de la visión busca una respuesta a la pregunta: ¿Cómo causan los estímulos externos las experiencias visuales conscientes? Y la respuesta la da un análisis detallado de los mecanismos que comienzan en las células fotorreceptoras y continúan a través de la corteza cerebral. La respuesta consiste en que estos procesos concluyen con la producción de una experiencia consciente, que se concreta precisamente allí, en el cerebro. Pero entonces parece como si la experiencia visual fuese el único objeto que puede conocer el sujeto, que puede percibir. Pero es la misma falacia: la inten-

cionalidad de la experiencia visual permite que la experiencia sea una experiencia de objetos y de estados de cosas del mundo; pero en el sentido de «ser consciente de», en el que el sujeto es consciente de la experiencia, la experiencia y la consciencia son idénticas. En el sentido de intencionalidad como ser «consciente de» el sujeto es consciente al mismo tiempo de los objetos y de los estados de cosas del mundo. Hay una experiencia, que tiene objetos y estados de cosas del mundo como sus condiciones de satisfacción. Y uno puede al mismo tiempo ser «consciente» (en el sentido constitutivo) de la experiencia y ser «consciente» (en el sentido de intencionalidad) de los objetos y estados de cosas del mundo ontológicamente objetivo que la experiencia presenta como sus condiciones intencionales de satisfacción. Una experiencia, dos sentidos de «consciente de».

De aquí en adelante, con la expresión «Mal Argumento» me referiré a cualquier argumento que intente tomar la experiencia perceptual como un objeto real o posible de la experiencia. Usaré la expresión para nombrar también la conclusión del argumento: que uno no ve nunca objetos materiales directamente. He de decir «real o posible» porque los disyuntivistas, que aceptan la validez del argumento, discuten la primera premisa. De modo que piensan que un dato sensorial es un posible objeto de experiencia, pero en el caso de la percepción verídica no es real.

VIII. Consecuencias históricas del Mal Argumento

He dicho que la negación del realismo directo fue desastrosa y ahora quiero decir brevemente por qué lo fue. Toda la tradición epistémica se basó en la falsa premisa de que nunca percibimos directamente el mundo real. Es como si uno intentara desarrollar las matemáticas sobre la premisa de que los números no existen. Después de Descartes, los problemas centrales de la filosofía eran epistémicos. En palabras de Locke, concernían a «la naturaleza y la extensión del conocimiento humano». Pero si se niega el realismo directo, no se pueden percibir nunca directamente objetos y estados de cosas del mundo; ¿cómo es posible obtener entonces conocimiento de los hechos del mundo? Las respuestas que ofrecen Descartes y Locke consisten en que nuestras percepciones del mundo, nuestras ideas, nos proporcionan una imagen de cómo son las cosas del mundo. Es como si estuviéramos viendo una película

para siempre, pero no pudiéramos salir del cine. Obtenemos conocimiento del mundo porque en algunos aspectos las imágenes se asemejan a las cosas de las que son imágenes. Nuestras ideas de las cualidades primarias, que Locke enumera como «solidez, extensión, figura, movimiento o reposo y número»[31], se asemejan en realidad a las cualidades primarias del objeto. Pero nuestras ideas de cualidades secundarias —color, sonido, gusto y olor— no reflejan características reales de los objetos, sino que, más bien, las ideas son ellas mismas causadas por el comportamiento de las cualidades primarias del objeto. Hay varias cosas mal en esta teoría, pero Berkeley señaló la peor: no tiene sentido decir que dos entidades se parecen visualmente entre sí, si una es completamente invisible. La forma de representación en cuestión requiere semejanza, pero la semejanza en cuestión resulta imposible porque un término de la relación de semejanza es imperceptible a la vista o a cualquier otro sentido. Así que no tiene sentido la noción de representación. Las ideas no se pueden parecer a los objetos porque los objetos son invisibles. Como dice Berkeley: «una idea no puede parecerse a otra cosa que no sea una idea»[32]. (Veremos más sobre esto en el capítulo 8.)

Una vez que ha planteado esta objeción crucial, uno podría desear que Berkeley hubiera retornado al realismo directo. Pero pensaba que el argumento de la ilusión, del que propuso varias versiones, refutaba cualquier versión del realismo ingenuo o directo. De modo que llegó a la teoría de que lo único que existe son mentes e ideas. Toda la objetividad ontológica se reduce a subjetividad. Los objetos son solo colecciones de ideas. La objetividad epistémica, según Berkeley, queda garantizada por Dios. Podemos tener conocimiento objetivo de que hay un árbol en el patio, incluso cuando no lo estamos mirando, porque Dios está percibiendo siempre el árbol del patio[33]. Hume no compartía las opiniones

---

[31] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding,* Londres, Routledge, 1894, pág. 84. [Ed. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano,* trad. de Edmundo O'Gorman, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1999, pág. 113.]

[32] George Berkeley, «A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge», en *A New Theory of Vision and Other Writings,* Londres/Nueva York, J. M. Dent & Sons/E. P. Dutton, 1910, Sección VIII, pág. 116. [Ed. cast.: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano,* trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1992, pág. 59.]

[33] Hay un poema estudiantil humorístico que sintetiza la filosofía de Berkeley para estudiantes de Filosofía principiantes. A los profesores les encanta, aunque sospecho que puede aburrir a los estudiantes:

religiosas de Berkeley, pero pensaba que Berkeley tenía razón al considerar que los objetos son solo ideas de la mente, «impresiones» en la terminología de Hume. Sin embargo, Hume cree que aunque este punto de vista es correcto, no nos resulta convincente. Seguimos pensando que los objetos tienen una existencia independiente de nuestras experiencias y continua incluso cuando no se experimentan. Hume explica cómo cometemos este error: pensamos que vemos objetos como sillas y mesas, aunque nuestros únicos objetos de percepción son impresiones. Pero debido a que pensamos que las sillas y las mesas tienen una existencia continua y distinta, acabamos teniendo la ridícula idea de que las impresiones tienen una existencia continua y distinta. Hume piensa que no hay razones para sostener la idea de que los objetos tienen una existencia continua y distinta, pero que no podemos evitar tener esta idea. Kant está de acuerdo con ellos en que lo único que podemos percibir son nuestras propias experiencias subjetivas —que denominó «representaciones»—, pero creía que era posible el conocimiento epistémicamente objetivo por-

---

Hubo un joven que dijo: «Dios
ha de pensar que es excesivamente extraño
pensar que este árbol
continúa existiendo,
cuando no hay nadie en el patio».

Y ahora viene la respuesta:
«Querido señor, su asombro es extraño.
Yo siempre estoy en el patio,
y esa es la razón por la que el árbol
continuará existiendo,
en tanto que sea observado por, suyo afectísimo, Dios».

There was a young man who said, «God
Must think it exceedingly odd
To think that this tree
Continues to be,
When there's no one about in the quad».

And then comes the reply:
«Dear Sir, your astonishment's odd.
I am always about in the quad,
And that's why the tree
Will continue to be,
Since observed by, Yours Faithfully, God».

que existe un mundo de *cosas en sí* incognoscibles que subyace a nuestras representaciones y les da su fundamento.

Si se piensa que estoy sobrestimando las consecuencias del rechazo del realismo directo, tratemos de imaginar cómo habría sido la historia de la filosofía si los grandes filósofos hubieran defendido el realismo directo. Por ejemplo, imaginemos la *Crítica de la razón pura* de Kant reescrita bajo la suposición de que tenemos percepción directa y conocimiento de la cosa en sí. No voy a emprender tal reescritura, pero creo que, siempre y cuando las cosas vayan bien, tenemos percepción directa de las cosas en sí, y en este libro exploro algunas de las consecuencias de esa suposición. La epistemología occidental ha girado en gran medida en torno a estos errores una y otra vez durante los últimos siglos. Argumentaré que hemos superado todos los errores rechazando los argumentos contra el realismo directo y aceptando una explicación intencionalista de la percepción que tiene como consecuencia el realismo directo. En el capítulo siguiente expongo una teoría intencionalista de la percepción. Este capítulo ha sido breve, pero desarrollaré sus argumentos con más detalle en el capítulo 3 después de haber explicado la intencionalidad de la percepción.

Apéndice A al capítulo 1: Resumen de la teoría de la intencionalidad

Muchos de los errores en filosofía de la percepción surgen de la incapacidad para comprender la intencionalidad específica de la experiencia perceptiva. Y a menudo este fracaso proviene, a su vez, de la incapacidad para comprender la naturaleza de la intencionalidad en general. Este apéndice ofrece un breve resumen de la teoría de la intencionalidad y señala algunos de los errores más comunes que comete la gente con respecto a la intencionalidad. Para una presentación más completa de mis ideas, véase *Intencionalidad* (1983)[34].

La intencionalidad es esa característica de la mente por la cual se dirige *a,* o versa *sobre,* o *acerca de* objetos y estados de cosas del mundo. La intencionalidad es, ante todo, un fenómeno biológico común a seres humanos y otros animales. Las formas más básicas de la intencionalidad son las formas biológicamente primitivas, como la percepción consciente, la acción intencional, el hambre, la sed y emociones como la ira, la lujuria y el miedo. Cosas como la creencia, el deseo y la esperanza son formas derivadas. Para usar un término breve, empleo «estado intencional» como término general para todas las formas de intencionalidad, aunque, estrictamente hablando, muchas de ellas no son estados, sino

[34] John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983. [Ed. cast.: *Intencionalidad,* trad. de Enrique Ujaldón Benítez, Madrid, Tecnos, 1992.]

sucesos, procesos y disposiciones. Todo estado intencional consta de un *contenido* y un *modo* psicológico. Si *veo* que llueve y además *creo* que llueve, los dos fenómenos intencionales, ver y pensar, comparten un contenido común: que llueve. Pero los modos psicológicos, ver y pensar, son claramente diferentes en los dos casos.

Es importante destacar el carácter *biológico* de la intencionalidad. Muchos filósofos piensan que hay algún misterio profundo acerca de cómo algo en el cerebro puede ser *acerca de* otra cosa del mundo externo al cerebro. Este misterio se desvanece si fijamos nuestra atención en sentimientos animales tan sencillos como el hambre y la sed. Estas son formas básicas de intencionalidad. Todos los estados intencionales, sin excepción, son *causados por* procesos cerebrales y *se producen en* el cerebro. El supuesto misterio de la intencionalidad es similar a otros misterios previos que tuvieron una solución biológica, como el problema de la vida y la consciencia. ¿Cómo puede estar viva la materia inerte? ¿Cómo pueden los cerebros ser conscientes? Del mismo modo que ahora vemos el problema de la vida como un problema biológico —el vitalismo ni se contempla—, creo que los problemas de la consciencia y la intencionalidad son problemas biológicos también —el dualismo metafísico ni se contempla—, aunque de momento los detalles de las soluciones a los problemas no nos resulten obvios en absoluto.

Los estados intencionales más interesantes desde el punto de vista filosófico tienen como contenido proposiciones completas. Por ejemplo, las creencias y los deseos siempre tienen proposiciones completas como contenido, aunque esto a veces se nos oculta en la forma superficial de la oración que revela el estado intencional. Si digo: «Quiero una casa como la tuya», parece que únicamente se dirige a un objeto. Pero, de hecho, tiene un contenido proposicional completo, y significa algo así como *quiero tener una casa como la tuya.* Prueba de ello es que las declaraciones de la forma «quiero x» emplean modificadores que solo tienen sentido bajo la suposición de que hay contenido proposicional oculto. Así, «Quiero una casa como la tuya para el próximo verano», significa algo así como «quiero tener una casa como la tuya para el próximo verano». Cualquier expresión de necesidad o deseo empleará tales modificadores, y eso demuestra que todas ellas son inteligibles únicamente bajo la suposición de cierto contenido proposicional. A los estados que tienen proposiciones enteras como contenidos se les llama a menudo «actitudes proposicionales». Esta terminología resulta desastrosa, porque sugiere la idea falsa de que el estado intencional es una

actitud hacia una proposición. No podría haber nada más lejos de la verdad. Diremos algo más sobre esto más adelante.

Al hacer uso del concepto de intencionalidad, es absolutamente esencial ser claro acerca de la distinción entre contenido y objeto. Muchas de las teorías de la percepción erróneas se basan en la incapacidad para distinguir experiencias perceptivas. Por ejemplo, si veo frente a mí a un hombre, el contenido es *que hay un hombre frente a mí.* El objeto es *el hombre mismo.* Si tengo una alucinación que se corresponde con lo anterior, la experiencia perceptiva tiene un contenido, pero no tiene objeto. El contenido puede ser exactamente el mismo en ambos casos, pero la presencia de un contenido no implica la presencia de un objeto. El Mal Argumento es una manifestación sistemática de la confusión entre contenido y objeto. La experiencia visual, que determina el contenido de mi percepción, se trata como el objeto de la percepción.

Normalmente los estados intencionales se ajustan al mundo con una de dos direcciones de ajuste. Se supone que las percepciones, las creencias y los recuerdos de sucesos se ajustan al mundo tal como es. Tienen la dirección de ajuste de mente-a-mundo. Se supone que los deseos y las intenciones no se ajustan a cómo es el mundo, sino a cómo nos gustaría que fuera o a cómo pretendemos que llegue a ser. Tienen la dirección de ajuste de mundo-a-mente. Pienso en metáforas sencillas. Así, pienso en la dirección de ajuste de mente-a-mundo como una flecha que apunta hacia abajo desde la mente hacia el mundo (↓) y en la dirección de ajuste de mundo-a-mente como una flecha que apunta hacia arriba desde el mundo hacia la mente (↑). En la medida en que un estado intencional tenga un contenido proposicional completo y una dirección de ajuste, casará o no con el mundo. Y en tales casos digo que se satisface o no el estado intencional. Así que la *satisfacción* es una noción general, de la que la *verdad* es un caso especial. La clave para entender la intencionalidad son las *condiciones de satisfacción.* Todo estado intencional que tenga un contenido proposicional completo y una dirección de ajuste es una representación (o presentación) de sus condiciones de satisfacción.

En tanto que fenómenos biológicos, los estados intencionales funcionan causalmente en nuestra propia existencia. Algunos tienen condiciones causales incorporadas dentro de su propia estructura intencional. Por lo tanto, una intención *previa* de realizar una acción solo se satisface si la intención causa que el agente haga lo que pretende hacer. Y una experiencia perceptiva solo se satisface si el estado de cosas perci-

bido causa la experiencia perceptiva. En ambos casos la causación forma parte de las condiciones de satisfacción. A estos fenómenos intencionales los llamo «causalmente autorreflexivos»[35], porque el propio estado, como parte de sus condiciones de satisfacción, requiere que el estado desempeñe un papel causal. Tanto la experiencia perceptiva como las intenciones de realizar acciones son ambas causalmente autorreflexivas. Pero tienen diferentes direcciones de ajuste y diferentes direcciones de causación. En el caso de la percepción, la dirección del ajuste es de mente-a-mundo y la dirección de causación es de mundo-a-mente. En el caso de la intención, la dirección del ajuste es de mundo-a-mente y la dirección de causación es de mente-a-mundo. Esto se muestra en el cuadro adjunto [en la página 55].

Los estados intencionales, como creencias y deseos, casi nunca aparecen aislados. De modo que si yo, por ejemplo, creo que Obama es presidente, he de tener muchas otras creencias que le den sentido a esa creencia. Debo creer que los Estados Unidos tienen un Gobierno, que es una república, que hay elecciones presidenciales para elegir al líder del Gobierno, que el presidente es el jefe del poder ejecutivo del Gobierno, etc. Uso la expresión *Red (Network)* para expresar que los estados intencionales solo funcionan, solo determinan sus condiciones de satisfacción, dentro de una Red de estados intencionales. Esto es totalmente cierto respecto de la percepción. Ahora mismo veo un árbol frente a mí que sé que es una secuoya roja de California, y literalmente veo que es ese árbol. Pero para verlo, he de tener información colateral, y esto es parte de la Red. Además de la Red, existe un cierto conjunto de habilidades de Trasfondo en contraste con las cuales funciona la intencionalidad. De modo que si tengo la intención de ir a esquiar, debo tener también un conjunto de habilidades y destrezas de Trasfondo —la capacidad de esquiar y la capacidad ir hasta la estación de esquí, etc.

En el caso de la percepción, entre la fenomenología y el contenido intencional hay relaciones complejas. Respecto a los casos más básicos, como ver el color rojo o sentir la lisura de una mesa, la fenomenología fija totalmente el contenido intencional. Pero en muchas ocasiones un cambio en la intencionalidad producirá un cambio en la fenomenolo-

---

[35] En un primer momento los denominé «causalmente autorreferenciales». Esta terminología resultó confusa para algunos que creyeron que afirmaba que el estado realiza un acto de habla que se refiere a sí mismo. De modo que para evitar este malentendido prefiero usar «causalmente autorreflexivos».

gía. Si creo que el objeto que veo es una casa, me parecerá algo distinto de lo que me parecería si creyese que solo es la fachada de una casa, incluso si el estímulo óptico es el mismo en ambos casos. Si creo que el coche que estoy mirando es *mi* coche, me parecerá distinto a los coches del mismo modelo producidos en el mismo año por el mismo fabricante.

Aquí hay unos diez errores comunes, pero graves, que hay que evitar. He de mencionarlos todos porque me los encontré uno tras otro en mis experiencias al tratar con la intencionalidad de la percepción.

1. Contenido y objeto

El error más importante que hay que evitar es la confusión entre contenido y objeto. Dos experiencias perceptivas pueden tener idéntico tipo de contenido, pero una tener objeto y la otra no. Como he dicho, esto es cierto respecto a la percepción de un objeto y su correspondiente alucinación. La percepción se satisface; la alucinación no se satisface. Pueden tener exactamente el mismo contenido, pero en un caso tener objeto y en el otro no.

2. Objetos intencionales

Un error muy común, relacionado con el error de confundir contenido y objeto, es creer que todo estado intencional tiene un objeto intencional. Que en el caso de las creencias acerca de objetos inexistentes, existe sin embargo un objeto que tiene cierto tipo de existencia —lo que Brentano llama «inexistencia intencional»[36]— y estos objetos intencionales, objetos de estados intencionales, no deben ser considerados como objetos reales del mundo, sino más bien como objetos que están en nuestra mente cuando tenemos una creencia. Y que esos objetos existen en la mente haya o no haya un objeto correspondiente en el mundo real. Esto es otro error desastroso porque nos impide ver que las verdaderas creencias tienen, de hecho, objetos intencionales, cuando

[36] Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, Linda L. McAlister (ed.), Milton Park, Abingdon, Oxon., Routledge, 1995, pág. 152. [Ed. parcial cast.: *Psicología*, trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935, pág. 31.]

realmente existe tal objeto en el mundo. De modo que si creo que Obama es presidente, el objeto intencional de mi creencia es el propio Obama, no cierta entidad mental. Pero ¿qué pasa con la creencia del niño de que Papá Noel viene en Nochebuena? En tal caso, *no hay objeto intencional.* Ciertamente la creencia tiene un *contenido,* pero no tiene *objeto.*

3. Actitudes proposicionales

De acuerdo con la concepción estándar y errónea, un estado intencional consiste en una relación entre un agente y una representación mental (por lo general una proposición). Así, por ejemplo, si creo que Obama es presidente de los Estados Unidos, bajo esta concepción equivocada mantendría una relación de creencia con la proposición de que Obama es presidente de los Estados Unidos. Esta es la razón por la que a este tipo de estados se los llama «actitudes proposicionales», porque consisten en una relación entre un agente y una proposición. Si creo que Obama es presidente, tengo una actitud hacia una proposición.

Yo creía que el término «actitudes proposicionales» era un error inofensivo, pero de hecho casi siempre es desastroso. Ofrece *exactamente el enfoque equivocado* de la intencionalidad. De hecho, si creo que Obama es presidente sí que hay una relación, pero la relación es entre el propio Obama y yo, no entre una proposición y yo. Yo no tengo ninguna actitud hacia la proposición. Algunas creencias son actitudes hacia proposiciones. Si creo que el principio de Bernoulli es aburrido, entonces tengo una actitud hacia una proposición —a saber: la proposición que establece el principio de Bernoulli—, de la que creo que es aburrida. Pero esta es una creencia muy poco común. La mayoría de las creencias no son acerca de proposiciones. Son acerca de personas, objetos, estados de cosas, etc. En la creencia que estamos considerando, la proposición no constituye el *objeto* de la creencia, sino el *contenido* de la creencia. De hecho, bien mirado, es la creencia misma. La creencia de que Obama es presidente de los Estados Unidos solo consiste en esa proposición en tanto que se cree. No hay ninguna relación ulterior entre el agente y alguna representación. En este caso la creencia es la representación que se cree.

4. Proposiciones y entidades abstractas

Otro embrollo relacionado con lo anterior deriva del hecho de que hay un sentido en el cual las proposiciones son «entidades abstractas». Supongamos que veo que llueve y creo que llueve; en ese caso, en ciertos aspectos cruciales, mi experiencia visual y mi creencia tienen el mismo contenido proposicional. Pero suponer que de alguna manera una entidad abstracta, la proposición, tendría que verse (en el caso de la experiencia visual) o ser parte del pensamiento (en el caso de la creencia consciente de que llueve) es hacerse un lío. Es una confusión muy torpe y me da vergüenza hasta tener que corregirla. Pero ahí va la corrección. Cuando decimos que algo es una entidad abstracta, se trata de un modo de hablar mediante el cual describimos lo que es común a la experiencia visual y al pensamiento. Supone la delineación de cierto conjunto de condiciones de satisfacción. Pero tanto las experiencias visuales como los pensamientos se materializan en los fenómenos biológicos concretos del cerebro. Si no fueran entidades concretas, no podrían funcionar causalmente en nuestra conducta. Hablar de proposiciones es una manera de abstraer una característica común a los diferentes fenómenos biológicos. Si me voy a dar un paseo por las colinas de Berkeley y usted da el mismo paseo por las colinas de Berkeley, entonces podemos hablar de un factor común, «el mismo paseo». Pero de ahí no se sigue que caminar tenga relación con una entidad abstracta. Solo es una manera de hablar que nos permite hablar de algo en común. Pues sucede de manera similar con los estados intencionales: necesitamos hablar de un contenido común a diferentes tipos de estados. En el ejemplo que estamos viendo, veo que llueve y pienso que llueve. Pero esto no convierte las experiencias visuales y los pensamientos conscientes en entidades abstractas, ni constituyen tampoco relaciones con entidades abstractas. El hecho de que se pueda abstraer un contenido proposicional común y discutirlo de modo independiente de su concreción no demuestra que carezca de una materialización concreta.

Si uno comete estos errores, ellos determinarán una cierta concepción de la intencionalidad. La intencionalidad consiste siempre en algún tipo de representación, y quien tiene el estado intencional mantiene algún tipo de relación con estas representaciones. Por ejemplo, John

Campbell, que rechaza cualquier teoría intencionalista de la percepción, la rechaza sobre la base de que, según esta concepción, tener una percepción sería como leer un periódico acerca del mundo real.[37] Si usted cree que toda intencionalidad implica una relación con una representación, que el objeto de la intencionalidad es la representación, entonces bajo un enfoque intencionalista de la percepción, la consciencia que se da en la alucinación ha de tener el mismo tipo de objeto que la consciencia en una percepción verídica. En ambos casos uno es únicamente consciente de las representaciones. Bajo este punto de vista le parecerá que una explicación intencionalista de la percepción implica la negación del realismo directo o ingenuo. Esta concepción de la intencionalidad es totalmente errónea. Y uno de los principales objetivos de este libro es presentar un relato de la percepción que la refute definitivamente en lo que respecta a las experiencias perceptuales. Las experiencias perceptuales son presentaciones directas de sus condiciones de satisfacción y se experimentan como algo causado por sus condiciones de satisfacción.

5. La ambigüedad en «condición»

Las nociones de *condición* y *condiciones de satisfacción* adolecen sistemáticamente de cierta ambigüedad entre el requisito y la cosa requerida. Si creo que llueve, entonces el requisito para que la creencia sea verdadera es que llueva. Pero el hecho del mundo que satisface ese requisito es la condición del mundo, *el hecho de que llueva*. Esta es una ambigüedad común en el lenguaje que en los libros de gramática se conoce habitualmente como la ambigüedad «proceso-producto». Las nociones de «condición» (especialmente «condición de verdad»), «criterio» y «prueba» presentan todas ellas la misma ambigüedad. Y el contexto suele ser suficiente para desambiguarla. Pero explicaré en qué sentido se usa la expresión «condiciones de satisfacción» allí donde el contexto es inadecuado.

---

[37] John Campbell, *Reference and Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pág. 122.

6. Representación y presentación

Aunque todos los estados intencionales que tienen contenido proposicional y dirección de ajuste son representaciones de su condición de satisfacción, algunas de esas representaciones son presentaciones. Cuando pienso acerca algo, mis pensamientos son representaciones de lo que quiera que sea que esté pensando. Pero cuando lo percibo directamente —cuando, por ejemplo, lo veo— entonces mis experiencias visuales son presentaciones reales del objeto y del estado de cosas que veo. Comentaremos algo más acerca de esto en el próximo capítulo.

7. Intencionalidad independiente del observador y relativa al observador

Los estados mentales humanos y animales tienen una intencionalidad independiente de la actitud de cualquier observador externo. Si creo que llueve, tengo esa creencia independientemente de lo que piensen los demás. Es intrínseco al propio estado mental que sea esa misma creencia, en el sentido de que no se trataría de ese estado mental si no fuera esa creencia. Pero los seres humanos también tienen la capacidad de conferir intencionalidad a oraciones, imágenes, diagramas y otro tipo de representaciones. Estas cosas también tienen intencionalidad, pero su intencionalidad es derivada, o relativa al observador. La oración «llueve» tiene una intencionalidad relativa solo a quienes hablan castellano. Sin embargo, mi creencia de que llueve tiene una intencionalidad intrínseca o independiente del observador.

Siempre que haya un fenómeno relativo al observador —como el lenguaje, la propiedad, el dinero, el Gobierno y las universidades— hay un elemento de subjetividad ontológica en su modo de existencia. Algo es una oración del castellano o una moneda americana únicamente porque la gente tiene ciertas actitudes hacia ello. Esas actitudes son ontológicamente subjetivas. El punto crucial en este asunto es que la subjetividad ontológica de un dominio no nos impide tener un conjunto de enunciados epistémicamente objetivos sobre ese dominio. El hecho de que «llueve» sea una oración del castellano es

ontológicamente subjetivo. Pero, por supuesto, epistemológicamente es un hecho completamente objetivo que es una oración del castellano.

8. La intencionalidad como parte de nuestra biología

Es un error común suponer que hay algo misterioso en la intencionalidad y que debemos explicar su posibilidad reduciéndola a otra cosa. Pero la intencionalidad es un fenómeno biológico. Si usted piensa que ha de ser extremadamente misterioso, piense entonces en formas biológicas simples de la intencionalidad, como el hambre o la sed. El hecho de que un animal se sienta hambriento (un estado intencional) no es más misterioso que el hecho de que el animal coma intencionalmente (una acción intencional), y ninguno de ellos es más misterioso que el hecho de que el animal digiera lo que ha comido. A todos los niveles estamos hablando de biología. No hay nada intrínsecamente misterioso en la intencionalidad.

9. Causación intencional

Los casos de causación intencional ocurren cuando el contenido intencional de un estado intencional funciona, o bien como causa, o bien como efecto en una relación causal. En el caso de los actos corporales intencionales, el contenido intencional funciona como una causa del movimiento corporal. En el caso de la percepción, el estado de cosas percibido funciona como la causa de la experiencia perceptual de ello. En los capítulos 4 y 5 se mostrará que la causación intencional presentacional es la clave para comprender el contenido de la intencionalidad perceptual.

Hay una concepción de la causación lamentablemente desatinada que está muy extendida en filosofía, y hasta donde sé se debe a Hume. La idea es que la causación es siempre una relación entre sucesos discretos ordenados en el tiempo y que siempre ejemplifica una ley universal. Creo, por el contrario, que en buena medida la causación está por todas partes y que es constante. Las cuatro fuerzas básicas son las fuerzas nucleares débil y fuerte, la gravedad y el electromagnetismo. Ninguna de ellas es un evento discreto; son generalizadas y omnipresentes. La ma-

yor parte de las relaciones de causa-efecto que manejamos en la vida cotidiana no ejemplifican leyes. Piense, por ejemplo, en las causas de la actual recesión, o en las causas de la derrota de los republicanos en las elecciones de 2012, o en las causas del éxito de Apple Computer. Todo ello tiene componentes que podemos describir mediante el vocabulario de las leyes, como la ley de la gravedad, pero no son leyes que se ajusten a las relaciones de causa y efecto empleando la terminología de las leyes. Este no es un libro sobre causación; solo quiero llamar la atención sobre el hecho de que es en nuestro experimentar la experiencia primaria de la causación donde nuestros propios estados mentales conscientes funcionan o bien como causa o bien como efecto, y lo hacen en virtud de su contenido intencional. Veremos más acerca de esto en el resto del libro.

10. Red y Trasfondo

Otro error común es suponer que los estados intencionales funcionan de modo atómico, de uno en uno. En lugar de eso, en general, en los seres humanos los estados intencionales solo aparecen como parte de una Red de más estados intencionales. Por ejemplo, no puedo creer que Barack Obama es presidente sin creer muchas otras cosas. No puedo querer ir a esquiar sin querer y creer un montón de cosas más. Además, tengo que presuponer un Trasfondo de capacidades que les permitan a estos estados intencionales determinar sus condiciones de satisfacción. Los teóricos querrán una tesis general, y aquí la tienen: en general, los estados intencionales solo determinan sus condiciones de satisfacción dentro de una Red de estados intencionales contra un Trasfondo de capacidades preintencionales. Nunca he podido establecer una distinción entre Red y Trasfondo en cuanto a sus principios, y ahora creo que es teóricamente imposible hacerlo. Pero la idea intuitiva de cada uno es bastante clara.

La forma más rápida en la que puedo resumir muchas de las relaciones básicas de la intencionalidad es mediante la tabla adjunta. Si entiende los detalles de la tabla, entenderá la intencionalidad mejor que muchos filósofos profesionales. (La flecha hacia abajo ↓ significa «mente-a-mundo»; la flecha hacia arriba ↑ significa «mundo-a-mente»).

	COGNICIÓN			VOLICIÓN		
	Percepción	*Memoria*	*Creencia*	*Intención en la acción*	*Intención previa*	*Deseo*
Dirección de ajuste	↓	↓	↓	↑	↑	↑
Dirección de causación	↑	↑	*N/A* *	↓	↓	*N/A*
¿Causalmente autorreflexiva?	*sí*	*sí*	*no*	*sí*	*sí*	*no*
Presentación o representación	*pres.*	*rep.*	*rep.*	*pres.*	*rep.*	*rep.*

* *N/A* significa «no aplicable».

Apéndice B al capítulo 1: Consciencia

Toda teoría de la percepción ha de contener una teoría de la percepción consciente. Pero cualquier explicación de la percepción consciente debe contener, o por lo menos presuponer, una teoría de la consciencia en general. Este breve apéndice contendrá una explicación de la consciencia humana y animal. Es importante hacerlo porque se dicen cosas más falsas —e incluso ininteligibles— acerca de la consciencia que acerca de cualquier otro asunto en filosofía. Y es importante evitar errores incluso antes de embarcarse en una descripción exhaustiva de la percepción. La explicación será breve porque es un resumen de lo que he venido defendiendo en otros lugares[38]. Los lectores familiarizados con la historia de la filosofía se percatarán de que incluye una «solución» al denominado «problema mente-cuerpo». Aquí va.

---

[38] John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind,* Cambridge, MA, MIT Press, 1992. [Ed. cast.: *El redescubrimiento de la mente,* trad. de Luis Manuel Valdés Villanueva, Barcelona, Crítica, 1996.]

John R. Searle, *The Mystery of Consciousness,* Nueva York, The New York Review of Books, 1997. [Ed. cast.: *El misterio de la mente,* trad. de Antoni Domènech, Barcelona, Paidós, 2000.]

1. La definición de la consciencia

A veces se dice que es complicado definir la consciencia. Pero si nos referimos únicamente a una definición de sentido común que identifique el objeto de análisis, entonces la definición es bastante fácil. La consciencia consiste en todos nuestros estados (procesos, sucesos, etc.) de sentimiento, de sensibilidad o de apercepción *(awareness)*. Estos suelen comenzar cuando nos despertamos sin haber soñado o despertamos de alguna otra forma de inconsciencia, y continúan hasta que nos volvemos «inconscientes» de nuevo. Los sueños son una forma de consciencia, aunque bastante diferente de la consciencia despierta. La característica absolutamente esencial de la consciencia es que, en todo estado consciente, hay algo que se siente como si se estuviese en ese estado. La esencia de la consciencia reside en que es *cualitativa* en el sentido de que para todo estado consciente hay alguna cualidad experiencial. Es ontológicamente *subjetiva* en el sentido de que solo existe en tanto que experimentada por un sujeto humano o animal. Y es *unificada* en el sentido de que todos nuestros estados conscientes nos son dados como parte de un campo consciente unificado. Durante cierto tiempo pensé que el carácter cualitativo, la subjetividad y la unidad eran fenómenos separados, pero ahora pienso que cada uno implica el siguiente y, juntos, constituyen la esencia de la consciencia. El carácter cualitativo de la experiencia implica subjetividad ontológica, y los dos juntos implican unidad, porque si intentas imaginar tu actual campo consciente dividido en diecisiete partes, no tendrías un campo consciente en diecisiete pedazos, sino diecisiete campos conscientes separados.

2. Propiedades de la consciencia

La consciencia así definida tiene muchas propiedades, pero para nuestros propósitos las siguientes son las más importantes. Las destaco porque en la literatura filosófica a menudo se niegan.

1. La consciencia es real e irreductible. No se puede mostrar que sea una ilusión del modo en que los atardeceres y los arco iris son ilusiones, porque si de modo consciente tienes la ilusión de que

eres consciente, entonces eres consciente. La distinción ilusión/realidad presupone la distinción entre cómo parecen las cosas conscientemente y cómo son realmente. Pero en lo que se refiere a la existencia de la consciencia, no se puede hacer esa distinción porque la ilusión consciente de consciencia supone la realidad de la consciencia.

En tanto que la consciencia tiene una ontología subjetiva o de primera persona, no puede reducirse a nada que tenga una ontología de tercera persona u objetiva.

2. Todos los estados definidos como conscientes están causados por procesos neuronales en el cerebro. No conocemos los detalles, pero dada nuestra actual comprensión de la neurobiología, no cabe duda de que lo que causa la consciencia son procesos neurobiológicos. Aunque la consciencia es *ontológicamente irreducible*, es *causalmente reducible* a procesos cerebrales. ¿Qué significa eso? Significa que todas las propiedades de la consciencia, sin excepción, están causadas por procesos neurobiológicos del cerebro.
3. Todos nuestros estados conscientes se dan en el cerebro, de nuevo, sin excepción. Todos los estados de consciencia conocidos se dan en cerebros humanos y animales. Tal vez algún día podamos inventar máquinas conscientes a partir de materiales inorgánicos, pero en la actualidad la única consciencia conocida se da en los sistemas nerviosos humanos y animales.
4. La consciencia, con todas sus propiedades íntimas, «misteriosas» y ontológicamente subjetivas, es una parte biológica, y por lo tanto física, del mundo real. Como tal, mantiene relaciones causales con otras partes del mundo físico. Así, por ejemplo, lo que causa en mi cerebro todas mis percepciones conscientes es el impacto de los estímulos perceptivos en mi sistema nervioso. Y a su vez estas percepciones, junto con otros procesos, algunos conscientes y otros inconscientes, causan mi conducta física. Por ejemplo, veo el vaso de cerveza delante de mí, así que lo alcanzo con la mano, lo tomo y bebo de él. Algunos aún consideran que la irreductibilidad ontológica de la consciencia conlleva que la consciencia no sea parte del mundo físico. Se equivocan. Mi búsqueda de la cerveza es una acción deliberada por mi parte, y lo que causa mis movimientos son mis intenciones conscientes. Pero sea lo que sea lo que cause ese movimiento, debe causar la secreción de acetilcolina, el neurotransmisor específico de los movimientos corporales. De modo que el propio estado consciente que es cualitativo, subjetivo, íntimo,

etc., ha de tener una descripción de nivel inferior en la que se trate de un proceso biológico que causa la secreción de acetilcolina. Esto no es más misterioso que el hecho de que el funcionamiento del motor de mi coche tiene una descripción de nivel superior donde las explosiones en el cilindro mueven el pistón y una descripción de nivel inferior donde la oxidación de moléculas de hidrocarburos libera energía térmica.

5. Toda experiencia perceptiva consciente ocurre como parte de un campo consciente total. Es importante recordarlo porque algunos autores que escriben sobre la percepción la tratan como si existiese de modo aislado. Y no es así. No puedo ser consciente de que veo el vaso de cerveza que tengo frente a mí, sin tener otros muchos estados conscientes como parte de mi campo consciente subjetivo total.

3. Algunos enfoques erróneos de la consciencia en la percepción

En las teorías de la percepción, hay dos alternativas a la visión que acabo de presentar. Una es que la consciencia perceptiva no existe en absoluto. Este punto de vista es tan inverosímil que resulta difícil imaginar que alguien lo defendiera alguna vez. Quienes niegan que exista la consciencia no lo hacen diciendo sin rodeos: «La consciencia no existe»; ni siquiera «La consciencia perceptiva no existe». Lo que dicen es que en realidad la consciencia es otra cosa. En el caso de Daniel Dennett, lo que dice es que en realidad solo es un programa de computadora ejecutándose en el cerebro. Y en el caso de John Campbell, lo que dice es que la percepción consciente es solo una relación directa entre el que percibe y el objeto percibido. Los únicos elementos de la situación perceptual son, según Campbell, quien percibe, el objeto percibido y el punto de vista[39]. Discuto sus ideas con más detalle en el capítulo 6.

Una segunda opinión que yo considero igualmente inverosímil es que la consciencia perceptiva pueda existir fuera del cerebro. Encontramos un ejemplo en el artículo de Alva Noë, «Experience Without Head»[40]. Noë ofrece varios ejemplos y argumentos para intentar de-

---

[39] John Campbell, *Reference and Consciousness*.

[40] Alva Noë, «Experience Without the Head», en J. Hawthorne y T. Gendler (eds.), *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2006, págs. 411-433.

mostrar que el *contenido,* esto es, el contenido intencional de nuestras experiencias perceptivas, está determinado muy a menudo por relaciones muy complejas entre nosotros mismos, nuestras disposiciones y el entorno. Finaliza con el siguiente pensamiento (pág. 429): «En conclusión: Es una posibilidad empírica abierta que nuestra experiencia dependa no solo de lo que se representa en nuestro cerebro, sino de las interacciones dinámicas entre el cerebro, el cuerpo y el entorno. El sustrato de la experiencia puede incluir las partes del cuerpo que no son el cerebro y el mundo». El problema de esto es que la primera oración no implica la segunda. De hecho, nuestra experiencia depende no solo de lo que se representa en nuestros cerebros, «sino de las interacciones dinámicas entre el cerebro, el cuerpo y el entorno». Esto me parece algo obvio. Pero el hecho de que el contenido de nuestras experiencias dependa de estas «interacciones dinámicas» no implica en absoluto nada acerca del *sustrato* de la experiencia. Si «el sustrato de la experiencia» significa lo que se supone que significa —a saber, cómo se da la experiencia—, no hay forma de que la subjetividad consciente cualitativa pueda darse, por ejemplo, en la mesa que veo ahora mismo o en el aire que rodea la mesa.

Recuerde que, cuando se habla de estados conscientes, se está hablando de sucesos físicos empíricos reales que tienen ubicaciones espaciales, comienzos y fines temporales, dimensiones espaciales, así como propiedades electroquímicas de diversos tipos. Eso simplemente no se cuestiona. Y, de hecho, son el resultado de la «interacción dinámica», aunque por supuesto esto no está reñido con la idea de que las interacciones dinámicas están «representadas en el cerebro». El error consiste en pensar que esto iría de algún modo encaminado a mostrar que la subjetividad cualitativa, por así decirlo, flota alrededor. No es así. Se encuentra en el cerebro humano y animal. La primera oración contiene una oposición implícita que es falsa. Lo que se representa en nuestros cerebros pueden ser interacciones dinámicas entre el cerebro, el cuerpo y el entorno. Específicamente, las interacciones dinámicas entre el cuerpo y el entorno producen efectos en nuestro sistema nervioso. Diferentes estructuras neuronales en diferentes arquitecturas neuronales tienen distinta tasa de disparo, por ejemplo. Estos procesos son suficientes para producir todas las formas de consciencia. ¿Qué problema hay?

El argumento decisivo en contra de que exista la consciencia al margen del cerebro es que, como cualquier otra característica biológica de nivel superior del mundo, como la digestión, la fotosíntesis o la

lactancia, la consciencia ha de darse en algún sistema biológico. Ha de concretarse, por ejemplo, en algún sistema compuesto de células. Quizá podamos crear consciencia en sistemas no-orgánicos, pero el principio biológico es un caso de un principio mucho más general que establece que cualquier tipo de comportamiento de nivel superior —como la liquidez del agua, la solidez de la mesa, y la elasticidad de la barra de acero— ha de concretarse en elementos de nivel inferior. Si pensamos en la consciencia como algo que existe fuera de los sistemas nerviosos humanos y animales como si estuviera, por así decirlo, flotando en el aire o en la estructura de la mesa, entonces hemos de suponer que las moléculas del aire y las moléculas de la mesa están produciendo consciencia. La idea no merece que la tomemos en serio.

Capítulo 2

La intencionalidad de las experiencias perceptuales

Hace un momento he dicho algo acerca de la historia de uno de los mayores errores de la filosofía occidental a lo largo de los últimos siglos. Tal y como lo he descrito, el error se deriva, en el fondo, de la falta de comprensión de la intencionalidad de la experiencia perceptiva. ¿En qué sentido? Hay dos fenómenos en la situación perceptual consciente: las experiencias perceptivas ontológicamente subjetivas que hay dentro de la cabeza, y los estados de cosas y los objetos ontológicamente objetivos del mundo percibido, por lo general fuera de la cabeza. Si no se entiende que la experiencia es una presentación intencional directa del estado de cosas, es probable que se piense que solo hay una cosa presente en la situación perceptual, ya sea el estado de cosas percibido o la experiencia perceptual en sí misma. ¡Después de todo, solo hay una experiencia! Los grandes filósofos desde Descartes hasta Kant, consideraban que el objeto de la percepción es la propia experiencia subjetiva. Muchos de los filósofos que aceptan que hay un objeto que existe independientemente consideran que si hay dos cosas en la situación perceptual —la experiencia y el objeto— entonces ambas han de ser percibidas.

Entre los partidarios de una teoría reciente denominada disyuntivismo, algunos consideran que no hay contenido experiencial subjetivo

que sea común a los casos verídicos y los alucinatorios. El disyuntivismo es un enfoque muy extraño; diré más al respecto en el capítulo 6.

Voy a ofrecer ahora una teoría intencionalista de la percepción. Creo que, si somos claros respecto a la intencionalidad de las experiencias perceptivas, la mayoría de los problemas filosóficos tiene soluciones bastante obvias. Los enfoques que combato incluyen tanto la falsa idea de que la propia experiencia subjetiva es el objeto de la percepción (el Mal Argumento) como la idea igualmente falsa de que no hay en absoluto ninguna experiencia perceptiva subjetiva común a los casos alucinatorios y verídicos (disyuntivismo).

La tradición filosófica adolece de presentar ejemplos de percepciones visuales excesivamente simples. Los filósofos suelen hablar de cosas como ver tomates (H. H. Price)[41] o ver un trozo de cera (Descartes)[42]. Describamos una escena más realista: Ahora mismo estoy viendo la bahía de San Francisco desde el estudio de la planta superior de mi casa en Berkeley. Veo la ciudad de Berkeley en primer plano, la bahía al fondo, y en el horizonte lejano la ciudad de San Francisco, el puente Golden Gate y las colinas de la península. En el primer plano inmediato, también veo la mesa en la que estoy trabajando, el ordenador con su pantalla iluminada, varios libros y artículos sobre la mesa, y a mi perro, Tarski, sentado en el suelo a mis pies. Es una experiencia visual continua y puedo cambiar mi atención a voluntad. Incluso puedo cambiar mi atención sin mover los ojos. Puedo fijar la atención en diferentes aspectos de la escena. A veces a lo largo de la exposición me concentraré, por simplificar, en ciertos elementos como, por ejemplo, en que veo la mesa, pero a medida que avancemos, hemos de mantener la complejidad de la escena en mente.

I. Escepticismo acerca de la intencionalidad de la percepción

Algunos autores han puesto en duda incluso la existencia de experiencias perceptivas en tanto que experiencias cualitativas y ontológicamente subjetivas producidas en el sistema visual. Permítame empezar

---

[41] H. H. Price, *Perception,* Londres, Metheuen & Co. Ltd, 1973, capítulo 2.

[42] René Descartes, «Meditations on First Philosophy», en *The Philosophical Writings of Descartes, Volumen II,* trad. J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, Meditación II. [Ed. cast.: *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas,* trad. de Vidal I. Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.]



LÁMINA 1. Vincent van Gogh (1853-1890). *La noche estrellada* (1889).



Lámina 2. Pablo Picasso (1881-1973). *Gertrude Stein* (1906). Óleo sobre lienzo, 100 × 81,3 cm. Legado de Gertrude Stein, 1946 (47.106) © 2017 Estate of Pablo Picasso/Artists Rights Society (ARS), Nueva York.



LÁMINA 3. Johannes Vermeer (1632-1675). *Dama bebiendo con un caballero (ca.* 1661).



LÁMINA 4. Gerard ter Borch (1617-1681). *Conversación galante,* conocido como «La amonestación paterna» *(ca.* 1654).

Lámina 5. Claude Monet (1840-1926). *Amapolas* (1873).

Lámina 6. Claude Monet. *Amapolas* (1873), con el rojo y el verde invertidos.

por establecer su existencia. Mientras mira la escena de la bahía de San Francisco, cierre los ojos: algo se detiene, pero la escena visual objetiva no se ha detenido. Continúa como antes. Lo que se ha detenido es su ver esa escena. Sí, ¿y qué se detuvo cuando dejó de ver esa escena? Bueno, una serie de cosas. Pero lo más evidente es que dejó de tener experiencias visuales, y la razón por la que dejó de tenerlas fue que la escena dejó de producir los estímulos en su retina que en último término (después de unos 500 milisegundos) daban lugar a las experiencias visuales. Por repetir la idea anterior, la escena visual incluye tanto el estado de cosas ontológicamente objetivo percibido como la experiencia ontológicamente subjetiva que se da dentro de su cabeza. No puedo imaginar cómo un filósofo sensato puede llegar a negar la existencia de cualquiera de ellos, pero he de decir que, de un modo u otro, se han negado.

Algunos autores han argumentado que las experiencias visuales carecen de intencionalidad. Esta idea me parece francamente desconcertante porque la experiencia perceptiva (junto con la acción intencional y las formas biológicamente primitivas, como el hambre y la sed) es el paradigma de la intencionalidad, y otras formas de intencionalidad —como las creencias— derivan en gran medida a partir de la intencionalidad de las experiencias perceptivas. Por ejemplo, *creo* que hay barcos en la bahía de San Francisco sobre la base de que *veo* que hay tales barcos. La intencionalidad biológicamente primaria de la experiencia visual es la base sobre la cual me formo la creencia con ese contenido intencional[22].

---

[22] Es un hecho histórico extraño que los filósofos analíticos fueran reacios a reconocer la intencionalidad de las experiencias perceptivas. No encuentro nada, por ejemplo, en Quine y Davidson, por no hablar de Carnap o de Reichenbach, que sugiera que admiten la intencionalidad de las experiencias visuales. Quine y Davidson pensaron en la percepción básicamente como un proceso causal que nos lleva a tener creencias. Pero la idea de que realmente podría haber una relación lógica entre, por ejemplo, el contenido intencional de mi ver que llueve y mi creer que llueve resulta totalmente ajena a su modo de pensar. Por supuesto, están en lo cierto al pensar que existe una relación causal, pero la forma de la causación en cuestión es precisamente la causación intencional. En el período clásico de la filosofía analítica, era normal pensar que la intencionalidad debía estar de alguna manera ligada esencialmente al lenguaje, y muchos pensaban, como dijo Davidson explícitamente, que un animal no podía tener creencias si no tenía lenguaje. Esto es peor que mala filosofía; es mala biología: pero el primer paso para superarla es ver que el animal se relaciona con el entorno principalmente por medio de la intencionalidad presentacional de sus experiencias perceptivas (y sus acciones intencionales).

Dado que la afirmación es controvertida, no estamos legitimados para suponer directamente que las experiencias perceptuales tienen intencionalidad. Permítasenos justificar ahora la afirmación. El primer paso sería pedirle al escéptico una definición de la intencionalidad. Y según la definición estándar, los estados intencionales son aquellos que son *acerca de,* o versan *sobre,* o se dirigen *hacia,* objetos y estados de cosas del mundo, por lo general independientes del propio estado intencional. Obviamente, las experiencias visuales y otras experiencias perceptuales encajan con esa definición. Cuando miro la escena que describía antes, mis experiencias son literalmente —aquí no se trata de ninguna metáfora— experiencias *de* los objetos y estados de cosas que veo, de los árboles y de la bahía, así como del escritorio, del ordenador, de los libros, etc. Según la concepción ordinaria de la metáfora de la dirección, se dirigen hacia los objetos y estados de cosas. Es menos natural decir que versan *acerca de* objetos y estados de cosas, y eso es porque son presentaciones, más que representaciones, un punto importante al que llegaré en breve. De modo que la experiencia visual se adecúa a la definición estándar de la intencionalidad.

Sin embargo, el escéptico aún podría objetar que el argumento se basa en una ilusión gramatical. La gramática de las oraciones de la forma «Creo que *p*» se parece mucho a «Veo que *p*», y esto crea la ilusión de que la visión es intencional. Pero si nos tomáramos este escepticismo en serio, iríamos paso a paso y mostraríamos que los rasgos que definen la intencionalidad son característicos de las experiencias visuales.

Así como cuando tengo una creencia me parece que la creencia representa cómo son las cosas del mundo, cuando tengo una experiencia visual, me parece que el mundo es del modo en el que percibo que es. Por supuesto, del mismo modo que podría descubrir que mi creencia es falsa, podría descubrir que mi experiencia visual no es verídica. En ese caso tengo una experiencia visual que no se satisface, exactamente en el mismo sentido en que mis creencias no se satisfacen cuando no son verdaderas, en el que mis deseos no se satisfacen cuando no se cumplen, y así sucesivamente respecto a otras formas estándar de intencionalidad. En resumen, las experiencias visuales poseen cuatro propiedades suficientes para la intencionalidad:

1. *Contenido intencional.* El verdadero carácter experiencial de la experiencia perceptiva tiene todos los rasgos de la intencionalidad. No me es posible mirar por la ventana sin que me parezca, al menos visual-

mente, que tengo frente a mí la bahía de San Francisco, junto con todas las otras cosas que he mencionado. Ahora bien, ese *parecerme* es característico de la intencionalidad. En las experiencias visuales hay un *contenido*. De ningún modo puede tener usted esta experiencia, incluso si piensa que se trata de una alucinación, sin que al menos le parezca que está viendo la bahía de San Francisco. Así que este es el primer punto: la pura fenomenología, el puro carácter experiencial de las experiencias perceptivas, produce la impresión de que *así son las cosas*. Y esa es una marca inequívoca de la intencionalidad. Resumiré este punto usando la habitual metáfora débil de «contenido» diciendo que las experiencias perceptivas tienen *contenido intencional*.

2. *Dirección de ajuste*. Los estados intencionales se relacionan con sus condiciones de satisfacción de diferentes maneras. Se supone que las creencias representan cómo son las cosas del mundo; se supone que la creencia encaja en el mundo. Se supone que los deseos y las intenciones no se ajustan a la realidad preexistente, sino que más bien, si se satisfacen, es la realidad la que se adapta o se acaba por adaptar al deseo o la intención. De la primera categoría, creencias, podemos decir que tienen dirección de ajuste mente-a-mundo. De la segunda categoría, deseos e intenciones, que la dirección de ajuste que tienen es de mundo-a-mente. Respecto a las creencias, la creencia está en la mente. Si tiene éxito, se supone que se adapta al mundo. Respecto a los deseos, si el deseo que está en la mente tiene éxito, se supone que el mundo se adaptará al contenido del deseo.

Dada esta distinción entre diferentes direcciones de ajuste, las experiencias perceptivas tienen, obviamente, una dirección de ajuste. Al igual que en la creencia, la dirección de mi experiencia perceptiva es de mente-a-mundo. A diferencia de mis deseos e intenciones, mis percepciones no están dirigidas a cambiar el mundo para que coincida con el contenido de mis experiencias, sino que las experiencias vienen a mí como presentación de cómo es el mundo. Así, la experiencia perceptiva tiene tanto contenido como dirección de ajuste.

A diferencia de lo que sucede con las creencias y los enunciados, no decimos que nuestras experiencias visuales sean verdaderas o falsas, pero esto es porque son presentaciones y no solo representaciones. Verdad y falsedad se emplean para representaciones proposicionales, tales como las creencias y los enunciados, pero necesitamos una palabra para describir el éxito y el fracaso de la percepción y, como dije antes, los filósofos emplean la expresión, en cierto modo fea, «verídica» para referirse a

la propiedad de la percepción que se corresponde con la verdad en creencias y declaraciones.

3. *Condiciones de satisfacción.* A partir de todo lo dicho, debería ser obvio que las experiencias perceptivas, al igual que las creencias, las intenciones y los deseos, se satisfarán o no se satisfarán. El mundo será o no será del modo en que me parece perceptivamente. Y, de nuevo, insistiendo en una idea anterior, incluso en los casos en los que sé que la experiencia perceptiva es ilusoria —como, por ejemplo, en la famosa ilusión de Müller-Lyer (figura 2.1)—, igualmente tengo la impresión de que las dos líneas tienen diferente longitud. Y eso significa que las condiciones de satisfacción son que tienen diferentes longitudes, pese a que, independientemente, sepa como cuestión de hecho que en realidad esas condiciones de satisfacción no se satisfacen.

Así que tenemos tres propiedades de las experiencias perceptivas que en conjunto son suficientes para la intencionalidad: el contenido, la dirección del ajuste y las condiciones de satisfacción. El contenido determina qué características del mundo presenta la experiencia perceptiva, la dirección del ajuste es obviamente de mente-a-mundo, y las condiciones de la satisfacción quedan fijadas por el contenido.

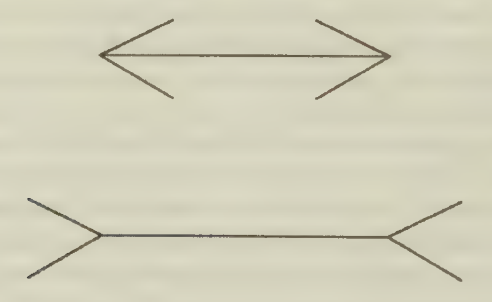


FIGURA 2.1.

4. *Autorreflexividad causal.* La intencionalidad perceptual, al igual que la memoria y las intenciones previas, y a diferencia de las creencias y los deseos, tiene como parte de sus condiciones de satisfacción una relación causal entre el estado intencional y el mundo externo. Y esto lo podemos expresar en una oración diciendo simplemente que el estado intencional no se satisface —no percibimos el mundo de tal manera que fuera a satisfacerse el contenido intencional— a menos que el he-

cho de que el mundo sea de tal manera nos haga percibirlo así. Esta característica causalmente autorreflexiva es una característica crucial del contenido intencional de las experiencias perceptivas. Como he dicho, también es compartida por la memoria, las intenciones previas y la intención-en-la-acción, pero no es una característica universal de la intencionalidad. Si creo que Sally es republicana, mi creencia puede ser verdadera incluso si el hecho de que Sally sea republicana no causa esa creencia. Si deseo casarme con una republicana y me caso con una republicana, mi deseo se satisface, aunque el deseo no haya sido la causa del matrimonio. Pero si veo una mesa verde frente a mí, entonces realmente solo veo esa mesa si la presencia y las características de la mesa causan la experiencia visual que describo cuando digo: «Veo la mesa». Hay un aspecto causalmente autorreflexivo en el contenido intencional de las experiencias perceptivas.

Para resumir, la experiencia visual no solo se adapta a la definición, sino que tiene todas las características formales de la intencionalidad. Tiene un contenido que determina las condiciones de satisfacción, tiene una dirección de ajuste, y el contenido ha de establecer unas condiciones tales que la experiencia visual se satisfaga o no se satisfaga, tenga éxito o falle, exactamente de la misma manera que las creencias y deseos, así como las intenciones y los recuerdos. Tiene una característica adicional compartida por algunas, aunque no todas, las formas de intencionalidad: sus condiciones de satisfacción son causalmente autorreflexivas. Es parte de las condiciones de satisfacción que, a menos que el objeto o el estado de cosas aparentemente percibido cause la experiencia de percibirlo, la experiencia no se satisface.

El argumento más profundo a favor de la intencionalidad de las experiencias visuales de la percepción es uno que aún no he mencionado, y que, en la era filosófica actual, a muchos filósofos les cuesta comprender. Prueba de ello es que suponen equivocadamente que es un argumento *contra* la intencionalidad de la percepción cuando en realidad es el argumento más poderoso *a su favor*. Se le denomina *argumento a partir de la transparencia*, y así reza: si tratas de describir la experiencia visual subjetiva que tienes en tu cabeza, te darás cuenta de que ofreces la misma descripción que ofrecerías del estado de cosas del mundo. La experiencia subjetiva se describe diciendo: «Parece que veo la bahía de San Francisco, etc.». Para deshacer la ambigüedad del alcance de «parecer», podría expresarlo de un modo más preciso diciendo: «Estoy teniendo una experiencia visual que es exactamente como si estuviera

viendo la bahía de San Francisco, etc.». El estado de cosas objetivo del mundo se describe diciendo: «Veo la bahía de San Francisco, etc.». Ahora bien, ese hecho requiere explicación. Recuerde que tenemos una experiencia visual ontológicamente subjetiva que existe como una entidad completamente «privada» en la cabeza del agente que percibe, y que tenemos una entidad «pública» ontológicamente objetiva en el mundo, fuera de la cabeza. ¿Cómo puede la descripción ser la misma? Creo que la respuesta es obvia, y el objetivo de este capítulo es explicarlo. Pero en pocas palabras, se trata de que la experiencia consciente es en sí misma una presentación del estado de cosas que constituye sus condiciones de satisfacción. De modo que la descripción del contenido de la presentación ha de corresponderse con el estado de cosas que constituye sus condiciones de satisfacción en el mundo exterior. La transparencia de la relación entre el contenido subjetivo de la cabeza y el estado de cosas objetivo del mundo es un fenómeno importante. He de decir muchas cosas al respecto tanto en este capítulo como más adelante.

II. Propiedades especiales de la intencionalidad perceptual

Hasta ahora, las experiencias visuales pudieran parecer bastante aburridas, no mucho más interesantes que las creencias o los deseos. Creo que su naturaleza espectacular deriva de sus particularidades especiales respecto a otras formas de intencionalidad. Son, como dije antes, junto con las intenciones-en-la-acción, el hambre, la sed y las emociones primarias, las formas más básicas de la intencionalidad. La mayor parte de sus características especiales derivan del hecho de que son presentacionales, y no meramente representacionales. Quisiera describir ahora estas características especiales.

1. *Consciencia.* La forma específica de intencionalidad presentacional que ejemplifica el caso en el que miro por la ventana la bahía de San Francisco exige que la percepción sea consciente. Hay tanto debate en torno a la percepción inconsciente bajo formas tales como la visión ciega y la percepción subliminal, que los filósofos han descuidado el hecho de que las formas no patológicas de percepción son plenamente conscientes. Trate de imaginar lo que sería ver la escena que describo siendo totalmente inconsciente de ella. Es muy difícil entender cómo

podría distinguirse la percepción del simple registro, por el mero hecho de ser capaz de responder diferencialmente a las características del entorno. Pero el máximo esplendor de la experiencia visual humana, cuando el agente no es ciego o está impedido de alguna otra forma, requiere plena consciencia de la escena visual. Esto es una consecuencia del hecho de que la experiencia visual es una presentación y no meramente una representación. Me presentan una escena completa, desde el puente Golden Gate a lo lejos, hasta la mesa y mi perro, Tarski, en primer plano inmediato, y todo lo demás en el medio. Las creencias pueden ser conscientes o inconscientes, y de hecho la mayoría de nuestras creencias permanecen inconscientes la mayor parte del tiempo. Pero no se puede tener esta experiencia visual, esta que tengo yo ahora mismo, sin que sea consciente.

2. *Presentación, no representación.* La característica esencial de la experiencia visual en la que se diferencia, por ejemplo, de la creencia, e incluso de la creencia consciente, es que es *presentacional,* y no representacional. La experiencia visual no es una entidad independiente que represente los objetos y el estado de cosas que veo; me proporciona *percepción directa* de esos objetos y estados de cosas que veo. Mis creencias, por ejemplo, son una serie de *representaciones* proposicionales. Pero no es así en el caso de la experiencia visual. En esta escena, en la que estoy mirando la bahía de San Francisco, tengo una percepción directa y consciente de toda la escena. Técnicamente hablando, si definimos «representación» como aquello que tiene condiciones de satisfacción, entonces las presentaciones son una clase de representaciones. De todos modos, en general necesitamos distinguir presentaciones de representaciones, y uno no entenderá la intencionalidad especial de la percepción a menos que vea su carácter presentacional.

3. *Causación directa.* La intencionalidad presentacional de la experiencia perceptual proviene del hecho de que se experimenta como causada directamente por las condiciones de satisfacción. Cuando uno ve el objeto, experimenta el objeto como la causa de su experiencia. Esto es aún más obvio en el caso del tacto: cuando se pasa la mano por encima de la mesa, la sensación de la mano se experimenta como algo causado por la presión sobre la superficie de la mesa.

Algunos filósofos encuentran dificultades para ver el componente causal de la experiencia visual, así que permítame ofrecer un argumento que lo muestre de modo concluyente. Imagine que tiene la capacidad de formarse imágenes visuales en su imaginación que fueran tan vívidas

como si viera realmente un objeto. Cierre los ojos y fórmese una imagen mental de la escena que le rodea e imagine que tuviera la capacidad de formarse una imagen mental que tuviera tanta «fuerza y vivacidad» (para usar la expresión de Hume) como si realmente viera la escena. En cualquier caso, habría una tremenda diferencia en la fenomenología, porque en el caso en el que ve la escena, tiene la experiencia visual involuntariamente. Si tiene los ojos abiertos, se ve obligado a tener la experiencia visual por la presencia de la escena frente a usted. Experimenta que la escena que ve causa las experiencias visuales, mientras que las imágenes visuales que se forma voluntariamente las experimenta como algo que causa usted mismo. El componente causal es crucial para toda la experiencia perceptiva. Usted tiene sus experiencias perceptivas como algo que causan los objetos del mundo, y las experimenta fenomenológicamente como causadas por los objetos del mundo. Esto no es cierto, en general, con respecto a las representaciones. Uno puede tener un recuerdo obsesivo o formas obsesivas de comportamiento. Pero hay una cualidad especial en el componente causal de la percepción, que es de hecho la fuente de la intencionalidad presentacional: usted experimenta el objeto como aquello que causa su percepción de él. Y, por supuesto, lo mismo sucede con las acciones, con dirección de ajuste y dirección de causación opuestas. Cuando uno levanta el brazo intencionadamente, experimenta que es la intención-en-la-acción la que causa que el brazo suba. La causación es parte del contenido de la experiencia misma. Del mismo modo, en la percepción, la causación es parte del contenido de la experiencia misma.

Es importante subrayar que los cinco modos tradicionales de percepción —oído, gusto, olfato, tacto y vista— son completamente causales. Nuestras experiencias perceptivas las experimentamos en todo momento como transacciones causales entre nosotros y el mundo. No podemos oler algo, probarlo, oírlo, tocarlo o verlo, sin la presencia generalizada de las relaciones causales. En su Trasfondo, usted tiene la capacidad de distinguir instantáneamente los sucesos que dependen causalmente de su voluntad y los que no. Cierre los ojos y vuelva a abrirlos. Mueva la cabeza hacia los lados con los ojos abiertos: los movimientos se deben por completo a usted, pero la causación de la realidad bruta que existe de modo independiente se mantiene constante. Esto es totalmente distinto a la formación de imágenes visuales, que —patologías aparte— dependen totalmente de su voluntad. Más adelante, en los capítulos 4 y 5, veremos que este componente causal es una caracterís-

tica central de nuestra concepción de la realidad y central, también, para la explicación de cómo la pura fenomenología bruta de las experiencias visuales subjetivas fija su contenido intencional, sus condiciones de satisfacción.

En las experiencias perceptivas conscientes normales, uno no puede tener la experiencia perceptiva sin que le dé la impresión de que aquello que está percibiendo es la causa de su experiencia. Piense que, de repente, oye un fuerte ruido, que huele un olor desagradable, que tropieza con algo a oscuras, o en cualquier otra cosa por el estilo. En todos esos casos, cuando tiene el suceso subjetivo en su campo perceptivo subjetivo, lo experimenta como causado por aquello mismo que percibe, incluso a pesar de que no puede identificar la cosa, a pesar de que no sabe qué es exactamente lo que oye, lo que huele, o aquello con lo que tropieza. Esta es una de las claves, y en cierto modo la clave principal, para comprender la formación de la intencionalidad de la experiencia perceptual. Veremos más sobre esto en los capítulos 4 y 5.

4. *No-separabilidad.* Una consecuencia de la intencionalidad *presentacional* consciente del tipo que he estado describiendo, en el caso en el que se satisface el contenido intencional, donde realmente estoy viendo la escena, es que no puedo separar la experiencia visual y operar sobre ella a voluntad. Compare la experiencia visual con los pensamientos, las palabras o las imágenes y verá la diferencia. Puedo cambiar mis pensamientos a voluntad. Puedo dejar de pensar en San Francisco y pensar en otra cosa, o puedo examinar el pensamiento independientemente de aquello sobre lo que el pensamiento versa. Pero en el caso en el que realmente estoy mirado la escena que tengo frente a mí, no hay manera de que pueda separar estas experiencias de la escena real. No puedo mezclar estas experiencias a voluntad, de la forma en que puedo mezclar las representaciones a voluntad. No solo puedo mezclar representaciones «físicas» bajo la forma de oraciones y mapas, sino también representaciones «mentales» bajo la forma de creencias y deseos. Mis creencias y deseos están bajo mi control en el sentido de que puedo pensar en esta creencia y este deseo cuando quiera; pero en este caso particular, con los ojos bien abiertos y la escena frente a mí, no puedo mezclar mis experiencias visuales. No son separables. Si uno no entiende este punto, no entenderá la percepción consciente, sea visual o sea del tipo que sea. Es una cuestión acerca de la fenomenología de las experiencias. Incluso si la experiencia es una alucinación, aunque sepa que es una alucinación, aún se *experimenta* como directamente conectada con sus condiciones de satisfacción.

En las célebres conferencias Jean Nicod, Tyler Burge[23] compara las experiencias visuales con mapas y nombres. El nombre representa el objeto visto y el mapa representa el entorno visto. Creo que estas comparaciones son erróneas. Los nombres pueden manipularse libremente, al igual que los mapas. Ambos son representaciones. La experiencia visual no es una representación en ese sentido. Se experimenta como esencialmente ligada a sus condiciones de satisfacción y no es separable.

La no-separabilidad de la experiencia y el objeto nos inclina a decir que el objeto es parte de la experiencia. Se puede entender este impulso, pero es un error. Aún hemos de distinguir entre la experiencia consciente que ocurre en mi cabeza y el objeto fuera de mi cabeza acerca del cual es la experiencia. De hecho, en cierto sentido el objeto es parte de la percepción total, porque la experiencia visual solo se satisfará si hay un objeto allí, y su presencia y propiedades causan la experiencia visual. Pero la experiencia misma, el acontecimiento consciente en mi cabeza, ha de distinguirse del objeto fuera de mi cabeza acerca del cual es la experiencia. La experiencia presenta el objeto, pero el objeto no es ni la experiencia ontológicamente subjetiva ni una parte de ella. La experiencia la tengo en la cabeza. El objeto está en el mundo fuera de mi cabeza.

Repitiendo una distinción que establecí en el último capítulo, usaré «experiencia» para nombrar el acontecimiento mental de mi cabeza que tiene intencionalidad y «percepción» para describir tales casos cuando está satisfecha. En este momento tengo la *experiencia* de que parece que veo la bahía de San Francisco, y la tendría incluso si fuera una alucinación, pero, de hecho, está satisfecha, por lo que es una *percepción* de la bahía de San Francisco.

De alguna manera, lo más asombroso de las experiencias visuales es el punto que señalé anteriormente: la descripción de la experiencia y la descripción de la escena son prácticamente iguales. El sentido en el que es cierto decir que el propio objeto es parte de su percepción es simplemente este: las condiciones de verdad de la oración «Veo la bahía de San Francisco» requieren una mención de la bahía de San Francisco. Si ahí no hay una bahía, en realidad no la veo. Si describo lo que realmente veo, digo: «Veo la bahía de San Francisco...» y todo lo demás, que es una descripción de lo que realmente hay en el mundo que veo. Ahora

[23] Tyler Burge, «Conferencias Jean Nicod», inéditas, París, 2010.

bien, si describo el contenido de mi experiencia visual, de lo que está en mi cabeza, usaré exactamente las mismas palabras en el mismo orden. Diré: «Parece que veo la bahía de San Francisco con la península a la izquierda y Marín a la derecha», etc. Las descripciones son exactamente iguales. La descripción del contenido de la cabeza y la descripción de los objetos del mundo emplean exactamente las mismas palabras en el mismo orden. ¿Por qué? Bueno, llegado a este punto el lector de este libro conoce ya la respuesta: porque los contenidos de la cabeza son una presentación intencional de sus condiciones de satisfacción, y estas consisten en los objetos del mundo que veo. Cualquier teoría de la percepción tiene que explicar esta coincidencia, y solo una versión realista directa del intencionalismo del tipo de la que propongo puede satisfacer esa condición.

5. *Indexicalidad.* Debido a la no-separabilidad presentacional consciente de la experiencia visual, esta es esencialmente indéxica. Es esencialmente del *aquí* y el *ahora.* Puedo creer más o menos cualquier cosa que quiera, puedo desear todo lo que quiera. Mis deseos y mis creencias no están ligados a mi entorno inmediato del modo en el que lo están mis experiencias visuales. Por el contrario, cuando abro los ojos y miro alrededor a plena luz del día, no depende de mí lo que veo; más bien, por la propia naturaleza de la experiencia visual, me veo forzado a ver el aquí y el ahora. Esto tiene una consecuencia lógica tremendamente importante: todas las experiencias tienen el mismo contenido intencional formal. *Esto realmente está ocurriendo aquí y ahora* o *este objeto con estas propiedades existe aquí y ahora.* Roland Barthes hace una observación interesante sobre la fotografía que podemos aplicar a la percepción visual[24]. Señala que las fotografías siempre tienen el mismo contenido intencional (emplea la noción husserliana de «Noema», pero yo tomaré «Noema» como si significase lo mismo que «condiciones de satisfacción»). Dice que todas las fotografías tienen el Noema: «este evento realmente ocurrió». Creo que podemos aplicar esa lección a la percepción visual porque la fotografía registra lo que se ve en la percepción visual. El contenido de la experiencia visual consiste en que esto está sucediendo realmente justo aquí y ahora. Nótese que esto sigue siendo así incluso cuando sé que las condiciones de satisfacción no se satisfacen

---

[24] Roland Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography,* trad. de Richard Howard, Nueva York, Farrar, Straus y Giroux, 1981. [Ed. cast.: *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía,* trad. de Joaquim Sala Sanahuja, Barcelona, Paidós, 1995.]

aquí y ahora. Miro la estrella y sé que dejó de existir hace millones de años, pero de todos modos la veo como si el brillo de la estrella estuviera ocurriendo aquí y ahora. La frase «ver como si» indica el contenido intencional porque fija las condiciones de satisfacción. Debido a esta indexicalidad presentacional, la experiencia visual siempre nos proporciona un estado de cosas completo; nunca únicamente un objeto por separado, sino siempre *un objeto que existe aquí ahora*. En las conferencias que mencioné anteriormente, Burge nos dice que en las experiencias visuales no hay nada que se corresponda con el verbo. Creo que no es así. La experiencia visual siempre nos dice «Este objeto existe» o «Este acontecimiento está sucediendo aquí y ahora». Me parece engañoso llamarlo a esto «verbo», porque lo asimilaría a representaciones. El punto importante que trato de subrayar es que cuando ves algo, captas un estado de cosas completo, no solo un objeto, y una representación verbal de ese estado de cosas requerirá tanto un sustantivo como un verbo, «Este objeto *existe*» o «Este evento *está sucediendo*».

6. *Continuidad*. Debido a que la percepción presenta el entorno y debido a que presenta el entorno en el aquí y ahora, también lo presenta de manera continua. Las representaciones, como las creencias, son de alguna manera discretas. Se pueden dividir en unidades separadas e incluso manipular las unidades separadas de una manera que no es posible con las experiencias visuales. En lo que respecta a las experiencias visuales, uno tiene una presentación continua de la realidad que le rodea y a esa presentación continua se la llama literalmente «ver». La continuidad de las condiciones de satisfacción de la percepción visual es tanto espacial como temporal. Mientras mis ojos estén abiertos y esté completamente consciente y a plena luz, sigo viendo el mundo a mi alrededor. El *aquí y ahora* de la percepción se transforma constantemente en *entonces y allí*. De hecho, puedo controlar parte de esta transformación cambiando mi atención. La intencionalidad de mi experiencia es continua tanto espacial como temporalmente, precisamente porque el propio mundo es continuo espacial y temporalmente, y la percepción me presenta el mundo. La no-separabilidad de la experiencia visual le confiere la misma continuidad espacial y temporal que tiene el propio mundo.

Los objetos y estados de cosas que veo en el mundo tienen una existencia más o menos permanente. Las experiencias visuales subjetivas que me presentan esos objetos y estados de cosas son procesos y acontecimientos fugaces y pasajeros. Puede resultar engañoso hablar de las expe-

riencias visuales como un conjunto de entidades, como he venido hablando de ellas. Por lo tanto, es importante que nos recordemos continuamente que no estamos hablando de entidades permanentemente existentes, sino de procesos continuos. Lo que he venido describiendo en este capítulo es la relación intencional entre los procesos ontológicamente subjetivos, y los objetos y estados de cosas que presentan.

7. *Determinación.* La percepción confiere una determinación de un modo que no confieren las representaciones. Leibniz dice que la realidad es aquello que está totalmente definido. Si tengo la *creencia* de que Sally tiene el cabello castaño, esa creencia representa el mundo de manera indefinida. ¿Qué tono exacto de castaño? ¿Qué textura exacta de tono de castaño? El pelo real de Sally está determinado en todas sus características, pero la representación en forma de creencia no está determinada de ese modo. Pero cuando *veo* de verdad a Sally delante de mí a plena luz del día y de cerca, se pueden completar muchos de esos detalles. Esto no es una característica casual; deriva del carácter presentacional de la intencionalidad. ¿Por qué? *Porque el carácter presentacional de la intencionalidad nos proporciona la propia realidad; no operamos con una representación de la realidad, operamos con el mundo real a través de experiencias conscientes de él.* La experiencia perceptiva consciente es el modo primigenio de conseguir ese acceso al mundo real. Percibimos los objetos y los estados de cosas del mundo real con todo detalle. Las descripciones verbales son siempre indefinidas porque los términos generales que usamos en descripciones tales como «Sally tiene el cabello castaño» o «Vi un rosa roja», asimilan lo determinado a una categoría general. Lo que nos dicen es que el pelo de Sally y la rosa se parecen a otras cosas de color castaño y rojo, pero en el momento en el que realmente veo una rosa roja, no veo a qué se le *parece, la* veo.

La experiencia visual no puede estar completamente determinada, porque no es la propia realidad. Es una *presentación* de ciertos aspectos de la realidad, pero no de todos. Será indeterminada en varios sentidos. Por ejemplo, los humanos no vemos los colores infrarrojos y ultravioletas del objeto que percibimos, debido a las limitaciones de nuestro aparato perceptivo. Otras limitaciones al principio de determinación son los casos en los que mi visión es borrosa, en los que no puedo focalizar; en los que tengo algún problema en los ojos, etc. Pero nótese que todos estos casos se experimentan como defectuosos, degenerados, no verídicos o patológicos en varios sentidos desde el punto de vista ocular. En la visión normal, sana y perfecta, la realidad se nos presenta como de-

terminada, a pesar de que estos casos tienen la limitación de que la intencionalidad perceptiva solo presenta ciertos aspectos.

Lo que trato de expresar son los hechos de que la propia realidad está, como nos dijo Leibniz, determinada y de que la presentación perceptiva de la realidad la presenta como determinada. La experiencia perceptual de la mesa la presenta como determinada de un modo que la creencia sobre la mesa no lo hace, y esto se debe a que la experiencia visual *presenta* la mesa, mientras que la creencia meramente *representa* la mesa. Esta es una característica muy significativa acerca de la vista y el tacto. Nos proporcionan acceso directo a objetos y estados de cosas. En los casos no patológicos nos proporcionan acceso directo al carácter determinado de la realidad, de tal manera que las propias experiencias están determinadas en este sentido: presentan sus condiciones de satisfacción como totalmente determinadas de un modo que nunca ocurre en las representaciones verbales. Decir: «Es castaño», deja margen. Pero ver el propio color castaño no deja margen. Ni siquiera las imágenes visuales tienen ese grado de determinación.

Esto se ve mejor si contrastamos la vista y el tacto con el oído, el gusto y el olfato. Es cierto que cuando oye, a usted se le presenta directamente un fenómeno físico del mundo, el sonido, pero sin embargo, no experimenta el sonido como algo que tenga propiedades de un objeto material. Por supuesto, desde un punto de vista teórico uno sabe que el sonido consiste, de hecho, en ondas sonoras, pero no se le presenta como movimientos de onda en el aire, sino como un fenómeno que le llega sin peso o dimensiones especiales determinadas. Lo mismo sucede con los olores y sabores; uno sabe de manera independiente que el olor está formado por conjuntos de moléculas que estimulan las terminaciones nerviosas de la nariz, pero no lo experimenta así. Lo experimenta como un fenómeno físico ontológicamente objetivo, pero que carece de las propiedades de los objetos materiales. No pesa, no puede sentarse en él y no puede clavarle un clavo.

Resumiendo: las características de las percepciones conscientes que las distinguen de otras formas de intencionalidad, consisten en que son presentacionales más que representacionales, se experimentan como causadas por sus objetos u otras condiciones de satisfacción, se experimentan como no-separables, son indéxicas, tienen continuidad, y están determinadas de un modo que no es posible en las representaciones, como, por ejemplo, en las oraciones. (Merece la pena señalar entre paréntesis que las intenciones-en-las-acciones conscientes tienen estas

mismas características con dirección de ajuste y dirección de causación opuestas. Cuando levanto el brazo intencionadamente, mi intención en la acción es presentacional, causal, no separable, indéxica, continua y determinada.)

III. Visión y Trasfondo: Has de aprender cómo ver

Hay una concepción de sentido común acerca la percepción visual que es demostrablemente falsa. Es la concepción según la cual la visión es una cuestión de recepción pasiva de estímulos y de la producción de experiencias visuales por el aparato neurobiológico. Bajo esta concepción, dos personas con el equipo neurobiológico visual normal verían, frente a los mismos estímulos, casi lo mismo. Sabemos que esta concepción es falsa debido a los estudios realizados con pacientes que nacieron ciegos o se quedaron ciegos a una edad muy temprana y más tarde recuperaron la vista quirúrgicamente. No tienen una visión normal. Por el contrario, parece que en las primeras etapas del desarrollo, el aparato visual del niño, junto con el resto del cerebro, sufre cambios enormes en respuesta a los estímulos y esto da lugar a lo que consideramos como visión normal. Es probable que Edelman tenga razón al pensar en el cerebro como un mecanismo selectivo, y que en los primeros años el cerebro elimina neuronas a un ritmo extremadamente alto[25]. No comprendemos los detalles, pero el cerebro aprende a ver normalmente reforzando ciertas rutas visuales y eliminando otras. Este es un problema para el neurobiólogo, pero tiene importancia filosófica porque constituye un argumento decisivo contra la idea de que mientras su sistema visual esté intacto, tendrá, ante los mismos estímulos o estímulos equivalentes, las mismas experiencias que otras personas que tengan un sistema visual intacto.

Igualmente interesante desde este punto de vista es la forma en la que las experiencias culturales, educativas y de desarrollo pueden afectar sus capacidades visuales. Esto queda ilustrado en la forma en la que diferentes personas con diferentes bagajes culturales responden a un mismo estímulo, como la misma obra de arte. Por ejemplo, creo que

---

[25] Gerald Edelman, *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection*, Nueva York, Basic Books, 1987.

una vez que uno ha estudiado de cerca las obras de Van Gogh y ha reflexionado mucho sobre ellas, el mundo nunca vuelve a verse exactamente igual. Por ejemplo, en la sección de láminas a color, presento (una versión de) su famoso cuadro *La noche estrellada* (lámina 1). Creo que, si usted reflexiona sobre él, afectará a su percepción del cielo nocturno. El cuadro es, de hecho, una representación de una noche estrellada, pero las condiciones de satisfacción del cuadro no consisten en que habría de ser perceptualmente indistinguible de la noche estrellada; no se espera que parezca una fotografía. Más bien, Van Gogh nos invita a ver el cielo nocturno como si fuera así. Es un caso de *«ver-como»,* y más adelante en este capítulo y en el capítulo 4 explicaré por qué todo ver ha de ser *ver-como.*

A menudo, las representaciones visuales influyen en el modo en que percibimos la realidad que supuestamente representan. Un ejemplo famoso, también en la sección de las láminas a color, es el retrato que hizo Picasso de Gertrude Stein (lámina 2). Cuando ella lo vio por primera vez, se quejó: «Yo no me veo así». Picasso le dijo: «Te verás, Gertrude. Te verás». Entiendo que buena parte de lo que significa esto es que la gente la verá como la mujer del cuadro, y su percepción de ella quedará influida por el cuadro[26].

Los ejemplos de Vermeer y Terborch (vea las láminas 3 y 4 de la sección de láminas a color) nos ilustran la manera en la que el Trasfondo afecta nuestra percepción. Hay un famoso Vermeer en los museos de Berlín que está sujeto a diferentes interpretaciones. Cuando enseñaba en Berlín, mi despacho estaba a cinco minutos caminando del Centro de Museos de Dahlem, y tuve la oportunidad de estudiar esta pintura muy de cerca durante un período de varias semanas[27]. La pintura muestra a un hombre y a una mujer en un entorno bastante austero y, sin embargo, elegante. La mujer está bebiendo vino de un vaso; el hombre está de pie con el sombrero puesto, sosteniendo una jarra de vino en su mano derecha mientras mira a la mujer. En *Vermeer,* de Arthur K. Wheelock Jr.,

---

[26] No sé si esta historia sobre Picasso y Stein es cierta. Es una anécdota histórica repetida a menudo. El hecho es que, para esta discusión, no importa si es históricamente precisa; la idea que señala es filosóficamente correcta.

[27] Debido a la peculiar historia de la localización de obras de arte en Berlín, los cuadros se han trasladado de un lado a otro tras la Segunda Guerra Mundial. Lo que estaba en los Museos de Dahlem cuando impartí clases en Berlín en 1990 se encuentra ahora en alguno de los otros museos de Berlín. La última vez que vi el cuadro, estaba en la Gemäldegalerie.

se ofrece una interpretación de manual del cuadro. Escribe lo siguiente, comparando a Vermeer con Pieter de Hooch:

> Hay una gran diferencia entre *Dama bebiendo con un caballero* y los prototipos de De Hooch: los interiores de Vermeer son más elegantes. Las figuras van bien vestidas, la mesa está cubierta con un tapete elaborado, la ventana tiene un escudo de armas y el cuadro de la pared trasera tiene un marco dorado. El comportamiento del hombre y la mujer es tan apropiado que no pueden hacerse asociaciones explícitas de amor, como se podría hacer dada la presencia del laúd y el vaso de vino[28].

Como he dicho, he observado largo y tendido este cuadro, y creo que la interpretación de Wheelock es errónea. La imagen muestra una típica escena de seducción. En pocas palabras, el hombre trata de emborrachar a la chica.

De una forma u otra, la mayoría de nosotros hemos estado en esa escena. ¿Cómo sé que tengo razón y que Wheelock está equivocado? Es que no lo sé. Lo que defiendo es que la interpretación de una experiencia visual y, en particular, la interpretación de una obra de arte, será una función del aparato conceptual que el intérprete aplica sobre la experiencia. En mi caso, tengo una lectura totalmente diferente de la de Wheelock.

Otro ejemplo, aún más espectacular, de diferentes interpretaciones del mismo estímulo es el famoso cuadro de Terborch *La amonestación.* Hay diferentes versiones de este cuadro, y creo haber visto al menos dos de ellas. En ambos casos, Terborch está deseoso de mostrar su fantástica capacidad para la pintura, pintando los pliegues del vestido de la mujer. El cuadro muestra a un hombre sentado a la mesa junto a una mujer mayor, frente a una mujer mucho más joven que nos da la espalda. El título habitual del cuadro es *La admonición* o, a veces, *La amonestación paterna.* Según la tradición, el cuadro muestra a un hombre que amonesta a su hija por una falta que no resulta obvia en el cuadro. Hemos de ver a la madre como si estuviese en cierto modo avergonzada por ello mientras baja la mirada hacia su vaso de vino. Nada más y nada menos que Goethe describe el cuadro como sigue:

---

[28] Arthur K. Wheelock Jr., *Vermeer and the Art of Painting,* Nueva York, Abrams, 1981, pág. 90.

> En tercer lugar, habían elegido la que se conoce como *Amonestación paterna* de Gerald Terborch, y ¿quién no conoce el maravilloso grabado en cobre de esta pintura que hizo Wille? *[De veras, ¿quién?]* Un padre noble y caballero está sentado con las piernas cruzadas y parece estar riñendo a su hija que está de pie frente a él. A su hija, una magnífica figura con un vestido de satén blanco que cuelga en abundantes pliegues, solo se la ve de espaldas, pero toda su actitud parece indicar que se está conteniendo. Se puede ver, por la expresión y el porte del padre, que la reprimenda no es violenta ni escandalosa, y en cuanto a la madre, parece disimular cierto apuro mirando hacia abajo en el fondo de un vaso de vino que está a punto de beber[29].

Estoy totalmente en desacuerdo con la interpretación de Goethe, y creo que los comentaristas posteriores son más proclives a estar de acuerdo conmigo. El hombre en cuestión no está riñendo a la muchacha; está negociando con la *madame* del establecimiento el precio que va a pagar por la chica. Al menos en una versión anterior de la pintura, el hombre tenía de hecho una moneda en la mano. Mirando de cerca la escena, especialmente la gran cama del fondo, el encanto espectacular del traje de la mujer y la juventud del supuesto esposo y padre, todo ello sugiere que no se trata de padre, madre e hija, sino de una *madame,* una empleada y un cliente potencial. Una vez más, no hay manera de demostrar que mi interpretación es correcta y la de Goethe está equivocada, pero creo que el punto que señalo habría de ser obvio. No se trata aquí de debatir con Goethe, sino de intentar mostrar cómo el mismo estímulo visual producirá reacciones totalmente diferentes en la gente dependiendo de las capacidades de Trasfondo que esa gente aplica sobre la experiencia.

Todas estas reflexiones nos conducen a un asunto mucho más profundo que conviene hacer explícito. En sus *Investigaciones*[30], Wittgenstein hizo famoso el fenómeno de «ver-como», según ilustra el ejemplo del pato-conejo que tomó prestado de Jastrow[31].

---

29 J. W. Goethe, *Elective Affinities,* Nueva York, Penguin Books, 1971, pág. 191.

30 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1958, Parte II, XI, 194e. [Ed. cast.: *Investigaciones filosóficas,* trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 1988.]

31 J. J. Jastrow, *Fact and Fable in Psychology,* Nueva York, Houghton Mifflin, 1901. Originalmente en Harper's Weekly, el 19 de noviembre de 1892, pág. 1114.

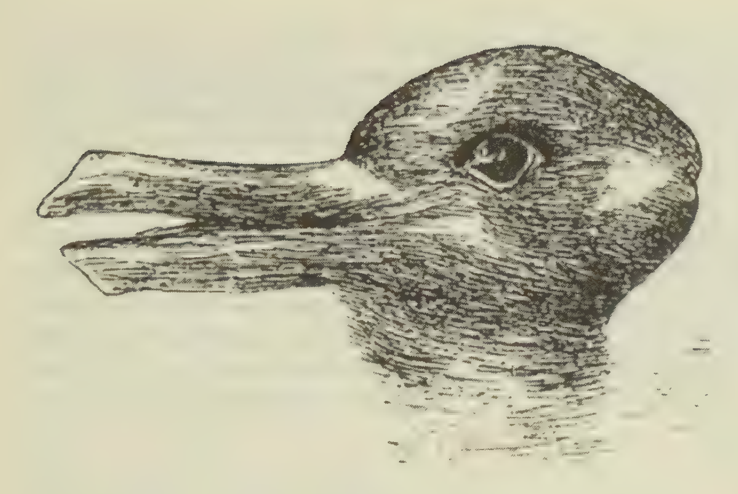


FIGURA 2.2.

Respecto al fenómeno que Wittgenstein describió como «ver-como», lo que estaba señalando era que, en este caso, la misma figura puede verse como un pato o como un conejo. La importancia filosófica de ello se sigue del hecho de que el estímulo permanece constante. Esto constituye un hecho extraordinario: exactamente el mismo estímulo puede producir experiencias completamente distintas, aunque uno no esté engañado ni sufra tampoco ningún tipo de alteración en la percepción visual: no se trata de una alucinación, de un delirio, de una ilusión, etc. El punto en el que deseo hacer hincapié ahora es que todo ver es «ver-como», y así ha de ser debido a la intencionalidad de la experiencia visual. Toda intencionalidad visual conlleva presentaciones, las presentaciones son un subtipo de representaciones, y la representación lo es siempre bajo un aspecto u otro. Es imposible representar o presentar algo simplemente *tout court* —uno siempre lo hace bajo algún aspecto u otro—. La ilustración de Jastrow, que he visto en la revista original y que ahora está fácilmente disponible en Internet, realmente se parece o bien a un pato, o bien a un conejo. Pero resulta que el rudimentario dibujito correspondiente exhibirá exactamente la misma ambigüedad: o un conejo mirando hacia arriba a la izquierda o un pato mirando a la derecha. Y esto ilustra otro aspecto más de la experiencia visual: el cerebro tiene una enorme capacidad para tomar estímulos degenerados y producir a partir de ellos una experiencia visual con condiciones de

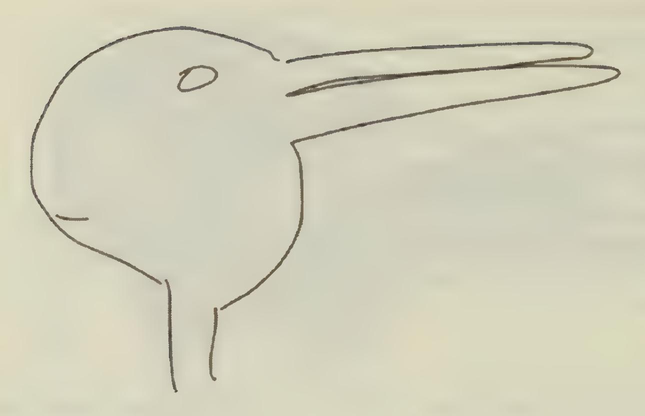


FIGURA 2.3.

satisfacción bastante definidas. El rudimentario dibujito que hice yo no parece literalmente un pato o un conejo y, sin embargo, es muy fácil verlo como cualquiera de ellos.

IV. ¿QUÉ PASÓ CON LOS DATOS SENSORIALES?

¿Qué hay de la existencia de los datos sensoriales? ¿Existen tales cosas? La noción de *sense datum* [dato sensorial] se introdujo para proporcionar un objeto de percepción. El Mal Argumento, en sus diversas formas, parece tener la consecuencia de que uno nunca ve los objetos y estados de cosas del mundo, sino únicamente las propias experiencias subjetivas. Hacía falta un término general para denotar eso y parecía que el concepto de «datos sensoriales» cumplía el cometido.

Pero si el Mal Argumento se muestra falaz, ¿qué sucede entonces con los datos sensoriales? ¿Existen? Como de costumbre en filosofía, la respuesta es que todo depende de lo que se entienda por «datos sensoriales». Si por «datos sensoriales» se entienden experiencias perceptivas conscientes, entonces, por supuesto, existen los datos sensoriales. Pero si la pregunta significa, ¿hay experiencias perceptivas conscientes que constituyen objetos de percepción? Entonces la respuesta es que no. Decir que se perciben es afirmar la conclusión del Mal Argumento.

Pero es engañoso llamarlos datos sensoriales, porque, en primer lugar, no son los objetos de percepción; son los propios perceptos. Y, en

segundo lugar, no son datos en el sentido ordinario. La idea de «dato» sugiere algún tipo de evidencia. Pero, por ejemplo, si dirijo la mirada hacia un ordenador que tengo frente a mí, no tengo evidencia de que ahí haya un ordenador, sino que literalmente *veo* que ahí hay un ordenador.

Hay una analogía interesante entre los datos sensoriales y el concepto de *«qualia»*. En tanto que todas las experiencias conscientes son cualitativas, no hay razón para introducir la noción de *qualia*. Algo similar ocurre con la noción de datos sensoriales, ya que todas las experiencias perceptivas conscientes son experiencias a partir de los sentidos, por lo que parece redundante introducir una noción especial tal como la de los datos sensoriales.

V. El cerebro en una cubeta

Un experimento mental típico en filosofía es imaginar que todas las experiencias de un sujeto las tiene en realidad un cerebro en una cubeta. El experimento mental solo tiene sentido desde el punto de vista de primera persona, así que coloquémonos desde ese punto de vista. Ahora mismo estoy sentado en la mesa de mi despacho en el campus de la Universidad de California. Tengo toda una serie de experiencias causadas por estímulos externos, que a su vez causan procesos neurobiológicos, lo que provoca mis experiencias subjetivas cualitativas. La fantasía del «cerebro en una cubeta» me pide que imagine que tengo experiencias exactamente iguales a estas, que son cualitativamente indistinguibles de estas en todos los aspectos, pero que de hecho no estoy sentando en Berkeley. Mi cerebro está en una cubeta con nutrientes en algún lugar de Minnesota en el siglo XXV y un programa de ordenador muy bien diseñado me alimenta por medio de un conjunto de estímulos tales que vuelven mis experiencias indistinguibles de las experiencias de la persona que realmente vive en Berkeley, California, en el siglo XXI. ¿Es posible imaginar tal cosa? Creo que está claro que sí, y por una razón muy simple: en realidad somos cerebros en cubetas. El cráneo es una cubeta ósea constituida en gran parte por calcio, pero es más o menos esférica y alberga un cerebro. La diferencia entre eso y el cerebro en una cubeta de la fantasía reside en que mi verdadera cubeta cerebral está dentro de mi cuerpo, y las señales que recibe se originan en las terminaciones nerviosas periféricas y se propagan a través del cuerpo.

Pero el quid del experimento mental consiste meramente en que puedo imaginar que uno podría tener estímulos absolutamente indistinguibles de aquello, procesos cerebrales exactamente iguales a aquello, y experiencias cualitativas exactamente como aquellas, sin estar colocado en este cuerpo que se encuentra en este ambiente.

Una película basada en una premisa similar, *Matrix,* fantaseó con grupos de personas que están sujetos a estímulos artificiales que hacen que sus experiencias sean indistinguibles de una vida real. El hecho de que millones de personas hayan podido entender la película es evidencia de que la fantasía es cuando menos inteligible, de que tiene sentido, aunque sea una fantasía de ciencia ficción.

Lo único necesario para que se dé la fantasía es el supuesto de que, en un momento dado, todas nuestras experiencias conscientes estén provocadas por procesos cerebrales. Y, en principio, cuando menos podríamos tener esos procesos sin esa conexión con el mundo externo del tipo que tenemos ahora. De hecho, estrictamente hablando, ni siquiera es necesario hacer este tipo de suposiciones: lo único que se necesita es la suposición de que, respecto a cualquier experiencia consciente dada, se pueden separar la ontología objetiva que uno percibe, o que experimenta del modo que sea, y la ontología subjetiva de las experiencias conscientes propias. Si concedemos que es posible hacer esa distinción, entonces se sigue que es posible imaginar un caso en el que hubiera una disociación radical entre la ontología objetiva y la ontología subjetiva.

Creo que la fantasía del cerebro-en-la-cubeta es un recordatorio útil de la diferencia ontológica entre la ontología subjetiva que se produce en nuestro sistema nervioso y la ontología objetiva a la que tenemos acceso a través de la percepción y otros medios. Sin embargo, rara vez apelo a esta fantasía porque es persistentemente mal entendida. A veces la gente piensa que si uno considera la fantasía como algo que resulta al menos inteligible, está entonces comprometido con algunas dudas escépticas acerca de si realmente somos o no cerebros en cubetas. No tengo ese tipo de dudas; cuando uso la fantasía del cerebro en la cubeta, no lo hago con ningún interés epistémico. Haré uso de la fantasía del cerebro en la cubeta en los capítulos 4 y 5 cuando examinemos cómo la ontología subjetiva de nuestras experiencias brutas fija ciertas condiciones de satisfacción y no otras. El interés de la fantasía reside en que ilustra de modo drástico la distinción entre la ontología subjetiva de la consciencia perceptiva, que está por completo en la cabeza, y la ontología objetiva del mundo real, que percibimos en la consciencia perceptiva.

VI. Conclusión

Ya he alcanzado los principales objetivos que me fijé para los dos primeros capítulos. Expuse la falacia que se encuentra tras el Mal Argumento para rechazar el realismo directo y aceptar el punto de vista del dato sensorial. Realicé una afirmación fuerte, aún no plenamente fundamentada, que señalaba que este es el mayor desastre en epistemología a lo largo de los últimos cuatro siglos. Y, lo que es más importante, dentro de este capítulo he presentado lo que creo que es una teoría correcta de la percepción que hace hincapié en la intencionalidad presentacional de la experiencia perceptual.

Hay una serie de cuestiones importantes sobre la intencionalidad de la experiencia perceptual que todavía no he tratado, pero que se discutirán en capítulos posteriores. Específicamente, todavía no he examinado cómo la fenomenología bruta de las experiencias subjetivas fija el rico contenido intencional. Esto ocupará los capítulos 4 y 5. Además, me he ocupado principalmente de la percepción de las cosas en tanto que pertenecen a una cierta clase, pero no por la percepción de ellas en tanto que elementos específicos. Esta es una cuestión no trivial que denomino «Problema de la Particularidad» en *Intencionalidad*, y la trataremos en el capítulo 5.

Capítulo 3

Nuevos desarrollos del argumento en contra del Mal Argumento

El objetivo de este capítulo es añadir un montón de detalles que hasta ahora han quedado fuera de la explicación. En el caso de Dios o del diablo no lo sé, pero la buena filosofía reside en los detalles. En el capítulo 1 he hecho una afirmación muy fuerte, a saber: que históricamente todos los argumentos contra el realismo directo, o al menos todos los que conozco, descansan en la misma falacia: la falacia de ambigüedad que se manifiesta en el Mal Argumento. No voy a repasar toda la historia del asunto, pero tomaré ejemplos de los clásicos y de textos más recientes. Puede comprobar por usted mismo si los argumentos que presento contra estos ejemplos funcionan para otros ejemplos. Creo que funcionan para todos. Si le ha convencido lo que he dicho acerca de que el Mal Argumento está por todas partes, es inválido y tiene una importancia histórica decisiva, pero la historia de la filosofía le parece aburrida, puede saltarse este capítulo entonces y pasar al siguiente.

El Mal Argumento sobrevive bajo su forma inversa en el disyuntivismo contemporáneo. La versión clásica dice que, dado que el caso bueno y el caso malo son cognitivamente el mismo, deberían recibir el mismo análisis. En el caso malo solo vemos datos sensoriales, por lo que en el caso bueno solo vemos datos sensoriales. El disyuntivista acepta el

argumento como válido, pero niega la primera premisa, consistente en que el caso bueno y el caso malo son cognitivamente iguales. Pero de este modo acepta la peor característica del Mal Argumento, a saber: que si el caso bueno y el malo son cognitivamente similares, entonces el realismo ingenuo es falso[32]. Una de mis principales afirmaciones en este libro es que una vez que ves la falacia del Mal Argumento, te das cuenta de que la experiencia, tanto en el caso bueno como en el caso malo, tiene el mismo contenido cognitivo, y de que el realismo directo es verdadero. La suposición típica del disyuntivismo es que si existe un contenido común en los casos buenos y malos, un «factor común superior» según la expresión de McDowell[33], entonces ese contenido común constituiría el objeto de percepción y el realismo ingenuo sería falso.

I. Ejemplos clásicos del Mal Argumento

No resulta sorprendente que haya diferentes versiones del Mal Argumento, pero la característica común que las vertebra es la confusión entre el sentido intencional de «consciente de», y de otras expresiones similares, y el sentido constitutivo de esas mismas expresiones. La esencia del Mal Argumento es tratar la experiencia misma como objeto, o posible objeto, de la consciencia perceptiva en el sentido en que los objetos reales del mundo son los objetos de la consciencia perceptual cuando se los percibe.

Comienzo con un caso clásico de Berkeley. Emplea el primero de los *Tres diálogos*, entre Hilas y Filonús, para establecer que todo lo que percibimos son nuestras propias ideas. Para ello, presenta varias versiones de lo que he venido llamando el Mal Argumento. Define la noción de «cosas sensibles» como «aquellas que son inmediatamente percibidas

---

[32] Formalmente el cambio es de *modus ponens* a *modus tollens*. El Mal Argumento original reza así: si *p* (los casos bueno y malo tienen el mismo contenido), entonces *q* (el realismo ingenuo es falso); *p*, por lo tanto, *q*. La versión disyuntivista dice: si *p*, entonces *q*, pero no-*q* (el realismo ingenuo es verdadero); por lo tanto no-*p* (los casos bueno y malo no tienen el mismo contenido). Como célebremente dice Gil Harman: «El *modus ponens* de un hombre es el *modus tollens* de otro».

[33] John McDowell, «Criteria, Defeasibility, Knowledge», en Alex Byrne y Heather Logue, *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, MIT Press, 2009, págs. 75-90.

por los sentidos»[34]. Y, en la misma página, nos dice que las cosas sensibles consisten en «cualidades sensibles». Por tanto, las cosas sensibles no son otra cosa que muchas cualidades sensibles o combinaciones de cualidades sensibles. Por «inmediatamente», quiere decir sin inferencia. Por ejemplo, cuando veo el mantel rojo que tengo frente a mí, no deduzco que es rojo: veo que es rojo. En ese sentido, la rojez es una cualidad sensible para Berkeley. Creo que a estas alturas el lector se percatará de que la noción de «percepción inmediata» está sujeta a la ambigüedad que he venido señalando, la ambigüedad entre la «percepción» en tanto que idéntica al objeto de la percepción y la «percepción» en tanto que estado intencional que tiene el objeto de la percepción como su objeto intencional. Aquí tiene un famoso pasaje de Berkeley:

> FILONÚS.—Al colocar tu mano cerca del fuego, ¿percibes una sensación simple uniforme o dos sensaciones distintas?
> HILAS.—Una sensación simple.
> FILONÚS.—¿No se percibe el calor inmediatamente?
> HILAS.—Sí.
> FILONÚS.—¿Y el dolor?
> HILAS.—También.
> FILONÚS.—Al ver, pues, que ambos se perciben inmediatamente al mismo tiempo y que el fuego te afecta solamente con una idea simple o no compuesta, se sigue que esta misma idea simple es ambas cosas, tanto el intenso calor inmediatamente percibido como el dolor; y, por tanto, que el intenso calor inmediatamente percibido no es nada distinto a un tipo particular de dolor[35].

Concluye que el calor intenso no es un fenómeno ontológicamente objetivo, sino algo que existe únicamente como una experiencia en la mente. Y amplía este argumento bajo diferentes formas a todas las demás «cualidades sensibles». Este argumento es un precioso ejemplo de la falacia de ambigüedad en el Mal Argumento. «Inmediatamente percibido» tiene dos sentidos distintos; uno donde lo que se percibe inmediatamente es un estado de cosas ontológicamente objetivo del

---

[34] George Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonus*, Indianapolis, IN, Bobbs-Merrill, 1954, pág. 15. [Ed. cast.: *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, trad. de Gerardo López Sastre, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, pág. 51.]

[35] George Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonus*, pág. 15. [Ed. cast.: *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, pág. 53.]

mundo, en este caso, el calor de un fuego real. Este es el sentido intencional de «inmediatamente percibido», y en este sentido la cualidad percibida es ontológicamente objetiva. En el otro sentido de «inmediatamente percibido», lo que se percibe inmediatamente es la propia sensación, la sensación dolorosa de calor. Este es el sentido constitutivo de «inmediatamente percibido», y en este sentido la cualidad percibida es ontológicamente subjetiva. Berkeley parte del primero de ellos en su noción de «inmediatamente percibido», pero luego emplea la ambigüedad para establecer que todo aquello que percibimos son experiencias ontológicamente subjetivas. No creo que la falacia pueda ser más obvia y, de hecho, el primer diálogo consiste íntegramente en aplicaciones repetidas de esta falacia.

En Hume también es manifiesta la ambigüedad a la que me he referido. Ya en el primer párrafo del *Tratado* de Hume comienza el libro con la siguiente oración: «Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos tipos distintos, que llamaré *impresiones* e *ideas*». La noción de percepción puede referirse o bien al contenido perceptual de una experiencia o a la cosa percibida, y ya sabemos que son, respectivamente, el sentido constitutivo e intencional de los verbos correspondientes. En el sentido del contenido intencional perceptual, puedo dividir de hecho, al menos para estos propósitos, mis experiencias perceptivas en impresiones e ideas. Las impresiones incluyen experiencias perceptivas reales, como las sensaciones; y las ideas, cosas tales como imágenes mentales. Pero si nos referimos a objetos percibidos, entonces las «percepciones» de mi mente no incluirían impresiones, sino cosas como, por ejemplo, árboles, montañas, piedras y otros fenómenos ontológicamente objetivos. Hume da por sentado que cuando percibo árboles y montañas, lo que realmente percibo son mis propias impresiones. Pero eso ya contiene la falacia que hemos venido examinando porque las impresiones son siempre ontológicamente subjetivas, y los árboles y las montañas son ontológicamente objetivos. Con el fin de mostrar que la falacia está presente en Hume, querría revisar el pasaje que mencioné antes, donde no veo ninguna alternativa a la *explication de texte*.

> En primer lugar, será conveniente que observemos algunos de los experimentos que nos llevan a la convicción de que nuestras percepciones no poseen ninguna existencia independiente. Cuando nos apretamos el ojo con el dedo, percibimos inmediatamente que todos

> los objetos se duplican, y que la mitad de ellos están fuera de su posición común y natural. Pero como de hecho no atribuimos una existencia continua a estos dos tipos de percepciones a la vez, y como todas ellas son de la misma naturaleza, advertimos claramente que nuestras percepciones dependen de nuestros órganos sensibles y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales[36].

¿Qué se entiende por «percepción» en este pasaje? Me parece que se trata de algo sistemáticamente ambiguo. En la tercera oración nos dice que significa «todas las cosas que percibimos». Pero, por supuesto, esa expresión, «todas las cosas que percibimos», es en sí misma ambigua. Se refiere a que incluye aquello que normalmente consideramos objetos materiales del mundo exterior, como muestra el argumento subsiguiente. Dice: «Cuando nos apretamos el ojo con el dedo percibimos inmediatamente que todos los objetos se duplican, y que la mitad de ellos están fuera de su posición común y natural». Aquí, por «objetos» se refiere a cosas como sillas y mesas; y en tanto que son percepciones, afirma que cuando empujamos un globo ocular percibimos que se vuelven dobles. Pero, estrictamente hablando, eso no es cierto. No percibimos tal cosa. No *se vuelven* dobles «todos los objetos», sino que los *vemos* dobles. Es decir, tenemos dos experiencias visuales de cada objeto, pero no vemos, ni siquiera por un momento, dos de cada. No son los *objetos* materiales del mundo los que son dobles, sino las *experiencias* visuales. Y esta es precisamente la ambigüedad que hemos estado señalando todo el tiempo. Hume continúa: «Pero como de hecho no atribuimos una existencia continua a estos dos tipos de percepciones a la vez, y sin embargo todas ellas son de la misma naturaleza, advertimos claramente que nuestras percepciones dependen de nuestros órganos sensibles y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales».

Ciertamente todas nuestras experiencias perceptivas dependen del estado de nuestros órganos, pero de ahí no se sigue que dependan de nuestros órganos los objetos del mundo que realmente percibimos. Así que estamos ante la manifestación de la misma ambigüedad. Las experiencias ontológicamente subjetivas que tenemos de los objetos del mundo exterior dependen del estado de nuestros órganos, pero los pro-

---

[36] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1888, págs. 210-211. [Ed. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2002, págs. 304-305 / SB 210-211).]

pios objetos del mundo exterior no dependen de ese modo del estado de nuestros órganos. Ahora bien, si la descripción que realiza Hume del caso está mal, ¿cuál es la descripción correcta? Creo que es bastante obvio. Aquí va: cuando nos presionamos un ojo con un dedo, inmediatamente experimentamos un fenómeno visual conocido como «ver doble» o «visión doble». Tengo dos experiencias visuales de cada uno de los objetos que veo. No veo las experiencias visuales, veo los objetos; y en este caso los veo dobles. El contenido intencional es (en cierto modo) como si estuviera viendo dos objetos, pero de hecho sé que no estoy viendo dos objetos. Atribuyo una existencia continuada al objeto, pero no a las experiencias. Si «percepción» significa experiencia perceptiva, entonces nunca atribuiría una existencia continuada a una percepción. Así, cuando Hume dice: «no atribuimos una existencia continua a ambas percepciones», está hablando de experiencias visuales y está en lo cierto cuando dice que no podríamos atribuir una existencia continuada a experiencias cuando no se experimentan. Pero si «percepción» se refiere al objeto percibido, entonces el objeto percibido permanece exactamente igual, y existe independientemente de mi experiencia de él, sea visión doble o como sea. De modo que el único pasaje en el que Hume emplea, que yo sepa, explícitamente el argumento de la ilusión, comete exactamente la misma falacia que hemos descubierto en los otros autores.

Pasemos ahora a un autor más reciente, A. J. Ayer, y su obra *Los fundamentos del conocimiento empírico*. Al desarrollar su argumento de que todo lo que percibimos son datos sensoriales, Ayer escribe el siguiente pasaje:

> Sin embargo, incluso en el caso en el que aquello que vemos no sea la cualidad real de una cosa material, aún se supone que *estamos viendo algo;* y que es conveniente darle un nombre. Y por este motivo los filósofos recurren al término «dato sensorial». Al emplearlo, son capaces de dar una respuesta que les parece satisfactoria a la pregunta: ¿Cuál es el objeto del que somos directamente conscientes en la percepción si no forma parte de ninguna cosa material? Así, cuando un hombre ve un espejismo en el desierto, naturalmente no percibe nada material; porque el oasis que él creer estar percibiendo no existe. Al mismo tiempo, se argumenta, *su experiencia no es una experiencia vacía; tiene un contenido determinado.* En consecuencia, se dice que está experimentando datos sensoriales, que son similares en apariencia a lo que estaría experimentando si estuviera viendo un verda-

dero oasis, pero son engañosos en el sentido de que el objeto material que parecen presentar no se encuentra realmente allí[37].

Este párrafo presenta la falacia de un modo bastante claro. Observe atentamente la oración: «su experiencia no es una experiencia vacía; tiene un contenido determinado». En el sentido intencionalista, su experiencia es precisamente una experiencia vacía porque allí no hay nada relacionado con los oasis. Allí no hay oasis, pero en su cabeza hay un contenido intencional. En este punto, Ayer ya ha cometido la falacia de ambigüedad cuando dice que «[la experiencia] tiene un contenido determinado». Precisamente, tiene un contenido intencional que presenta un oasis como condición de satisfacción, pero no hay objeto intencional; por lo tanto, el contenido no se satisface. El hecho de que la experiencia tenga un contenido determinado no demuestra que tenga un objeto. El contenido no es él mismo el objeto de la experiencia, a menos que, por supuesto, utilicemos la «experiencia de» precisamente en el sentido constitutivo y no intencional. Cuando Ayer escribe las oraciones: «su experiencia no es una experiencia vacía; tiene un contenido determinado», piensa que la segunda cláusula sustancia la primera, que la existencia de contenido demuestra que no es una experiencia vacía. Pero no es así. La experiencia es precisamente experiencia vacía en el sentido intencionalista. Ayer solo puede suponer que la existencia del contenido es un algo porque comete la falacia de ambigüedad. El concepto intencional es solo el objeto en el sentido constitutivo, pero no en el intencional. Si Ayer hubiese escrito, «tiene un objeto definido», entonces la falsedad habría sido evidente. No hay objeto. Pero lo que ha hecho es tratar la expresión «experiencia de» como si el «contenido» fuese su complemento de régimen, su objeto. De este modo, lo que originalmente era una experiencia que se trató de modo intencional —el agente cree que ve un oasis, pero no ve *nada*— es ahora un caso en el que, de todos modos, la experiencia es una experiencia de algo porque tiene un «contenido determinado». No creo que la falacia pueda ser más obvia.

Una vez que se es consciente de la falacia, se ve a la vuelta cada esquina. Abrí al azar las páginas del libro de Byrne y Logue y me encontré lo siguiente en un artículo de Howard Robinson, bajo el encabezado

---

[37] A. J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, Londres, Macmillan, 1953, pág. 4. (La cursiva es mía.)

«El argumento causal revisado —y exitoso— en favor de los datos sensoriales»:

> 1. Activando cierto proceso cerebral que esté involucrado en un tipo particular de percepción, resulta teóricamente posible causar una alucinación que se asemeje exactamente a esa percepción en su aspecto subjetivo.
> 2. Es necesario ofrecer la misma explicación de la experiencia alucinatoria y perceptual cuando tienen la misma causa neural. Por lo tanto, no es plausible, por ejemplo, decir que la experiencia alucinatoria implica una imagen mental o un dato sensorial, pero la percepción no, si ambas tienen la misma causa proximal, es decir, neural.
>
> Estas dos proposiciones en conjunto implican que los procesos perceptuales del cerebro producen *cierto objeto de consciencia* que no puede ser identificado con ninguna propiedad del mundo externo, es decir, producen un dato sensorial[38].

No podría conseguir una afirmación más clara de la falacia que esta. Los procesos perceptuales que postulamos que ocurren en el cerebro producen una experiencia consciente, pero esa experiencia consciente no es objeto de consciencia en el sentido en el que son objetos de consciencia los objetos del mundo exterior. El «objeto» es idéntico a la consciencia misma. Hasta ahora he hablado como si esta ambigüedad fuera igual que la ambigüedad común y corriente, como sucede con «banco» en la oración «Fui al banco». Pero, por supuesto, uno de los lados de la ambigüedad es totalmente falso. No hay ningún objeto de consciencia excepto en el sentido hipotético trivial según el cual siempre puede usarse el verbo «ser consciente de» de modo que tenga como complemento de régimen una expresión que se refiera a su propia extensión como ejemplar *(token).* La consciencia es consciencia de la propia consciencia.

---

[38] Howard Robinson, «Selections from *Perception*», en Alex Byrne y Heather Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, MIT Press, 2009, pág. 153. (La cursiva es mía.)

II. Cómo la refutación del Mal Argumento contra el realismo directo se extiende a otras versiones del argumento de la ilusión

Anteriormente dije que todas las variaciones del argumento de la ilusión cometen la misma falacia, consistente en confundir el sentido constitutivo de «consciente de» y otros términos perceptivos con el sentido intencionalista de estas expresiones. Me gustaría pasar ahora a los argumentos más habituales que muestran cómo sucede esto.

1. *El palo doblado y la moneda elíptica*

Hay dos argumentos que comparten estructura, por lo que los voy a tratar los dos al mismo tiempo. Si meto un palo recto en el agua, parece doblado. Esto se debe a las propiedades refractivas del agua, por las cuales se altera la reflexión de las ondas de luz que salen del palo debido a la inmersión en el agua. Si sostengo una moneda redonda frente a mi cara y la giro ligeramente en cierto ángulo de modo que no la vea de frente sino ladeada, ya no parecerá redonda, sino elíptica. El argumento seguiría así: si nos ponemos pedantes, uno podría objetar que el palo no se ve como se vería un palo doblado fuera del agua, y la moneda no se vería como se vería una moneda elíptica si la mirásemos de frente. Pero, en cualquier caso, dejemos de lado estas objeciones pedantes y demos el siguiente paso. El argumento contra el realismo directo afirma que en estos casos realmente he visto *algo doblado* y *algo elíptico;* no hay duda acerca de eso. Pero el palo no está doblado y la moneda no es elíptica. Podemos decir, si así lo prefiere, que he visto la *apariencia doblada* del palo y la *apariencia elíptica* de la moneda, de modo que las apariencias elíptica y doblada han sido objetos de mi percepción. En ambos casos no he visto el objeto en sí, sino solo apariencias. Démosles un nombre a estas; las llamaremos «datos sensoriales». Y resulta que, en estos casos, no veo objetos, sino únicamente datos sensoriales. Y aquí damos el siguiente paso: en tanto que la experiencia es cualitativamente indistinguible en los casos verídicos y en los casos ilusorios, tengo que hacer el mismo análisis de ambos. Y si, en los casos ilusorios, no veo el propio objeto, entonces he de decir que no veo el objeto en los casos verídicos.

Superficialmente el argumento de la moneda elíptica y el palo doblado es diferente del argumento de la alucinación. Pero creo que, si profundizamos en él, descubriremos que el argumento comete exactamente la misma falacia que he venido afirmando. Así que vamos a analizar con cierto detalle el de la moneda elíptica.

Veo algo elíptico. ¿Qué es eso que veo que es elíptico? Bueno, literalmente hablando, es la apariencia de la moneda. Pero ahora, y este es un paso crucial, en tanto que lo que percibo directamente es elíptico y la moneda no es elíptica, parece que no percibo directamente la moneda. ¿Qué percibo directamente? Bueno, ya respondimos a eso. La apariencia elíptica. Pero si lo que veo no es la moneda (un objeto ontológicamente objetivo), sino una apariencia elíptica, entonces parece que el objeto directo del verbo «ver» nombra alguna experiencia privada (ontológicamente subjetiva) que tengo. No hay presente ningún objeto material elíptico. Y entonces el argumento da el resto de los pasos: debido a que no hay diferencia cualitativa entre ver la moneda de modo verídico y verla bajo su aspecto ilusorio, debemos hacer el mismo análisis de ambos. En ambos casos, solo percibimos fenómenos ontológicamente subjetivos. Como en los argumentos de Berkeley, Hume y Ayer, hemos pasado de la interpretación intencionalista de los verbos de percepción a la interpretación constitutiva o de identidad de esos verbos. Un enunciado verdadero que emplee estos verbos requiere la presencia de un objeto material u otro fenómeno ontológicamente objetivo que cumpla las condiciones de satisfacción que estipula el verbo. Pero en el sentido constitutivo o de la identidad, lo único que se requiere es un sustantivo que nombre una experiencia ontológicamente subjetiva, algo que sea idéntico a percibirla o a ser consciente de ella.

¿Qué hay de erróneo en este argumento? Hay varias cosas erróneas. Pero de entrada, hay una que señaló Austin[39], a saber: que no hay manera de que pueda ver la apariencia de la moneda sin que vea la propia moneda, porque la apariencia es solo la forma en que la se ve moneda. ¿Qué sucede? Ya hemos visto que toda percepción lo es bajo un aspecto, y el mismo objeto puede presentar apariencias diferentes bajo aspectos diferentes. Pero en todos los casos, lo que se ve es el objeto mismo.

---

[39] John L. Austin, *Sense and Sensibilia,* G. J. Warnock (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1962. [Ed. cast.: *Sentido y percepción,* trad. de Alfonso García Suárez y Luis Manuel Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 1981.]

El paso literalmente falso en el argumento es el que dice: dado que percibo directamente algo elíptico y, dado que la propia moneda no es elíptica, se sigue que no percibo directamente la moneda. Pero esto no se sigue, porque el significado de la oración: «Veo la apariencia elíptica de la moneda», implica «veo la forma en la que se ve la moneda». Y eso a su vez implica que veo la moneda. No es posible que vea la apariencia de la moneda sin ver la moneda. Y a partir del hecho de que desde ese punto de vista veo que la moneda parece elíptica, y del hecho de que la moneda no es elíptica, no se sigue que no vea la moneda.

En estos casos es importante darse cuenta de que literalmente el sujeto ni ve nada doblado ni ve nada elíptico. Lo que ve es algo que, bajo esas condiciones, «parece doblado» o «parece elíptico». Pero esto no es describir un objeto de su percepción doblado o elíptico, sino las condiciones de satisfacción de una experiencia perceptual. En ambos casos debemos distinguir entre la experiencia perceptual, que tiene un contenido intencional que puede ser satisfecho o no, y el verdadero objeto y estado de cosas del mundo que percibimos, que podemos percibir con diferentes grados de exactitud.

2. *Visión doble*

Ya hemos hablado del uso que hace Hume del ejemplo de «ver doble», pero el uso corriente es ligeramente diferente, así que voy a examinarlo. Debido a que tenemos visión binocular, siempre es posible la visión doble. Esto lo puede probar usted por sí mismo: póngase el dedo delante de la cara y enfoque los ojos sobre una pared lejana. Ocurrirá un fenómeno que se conoce como ver el dedo doble. Y así es como se desarrolla el argumento de la ilusión. En caso de ver doble el dedo, ¿qué es eso de lo que ha visto dos? Ha visto dos cosas de algún tipo, pero no dos dedos, porque allí solo había un dedo. Pero de todos modos, usted *ha visto dos cosas de algún tipo*. ¿Qué son esos algos? Deles un nombre, llámelos datos sensoriales... y el argumento está listo y en marcha como en los casos anteriores. El paso equivocado que resulta crucial es aquel en el que, debido a que experimentamos el fenómeno de ver el dedo doble, consideramos que hemos de decir que hemos visto dos cosas de algún tipo. Pero obviamente no hemos visto dos cosas de ningún tipo; vimos un dedo y lo vimos doble. Ahora bien, ¿cómo analizamos exactamente esa afirmación? Y la respuesta, me parece, consiste en que

la propia experiencia tiene como sus condiciones de satisfacción el que allí debería haber dos dedos. Por supuesto, ni por un momento suponemos que allí haya dos dedos, y de hecho realmente estas experiencias perceptivas no son cualitativamente iguales que cuando enfocamos los ojos en un dedo y lo vemos de manera unitaria. Entonces, ¿qué es eso de lo que hay dos cosas? La respuesta es que hay dos experiencias visuales que proporcionan dos presentaciones de un dedo, pero usted *no ve las experiencias visuales*. Más bien, la experiencia visual es el propio ver y ese ver presenta el dedo de dos formas. En el sentido constitutivo de «consciente de», usted es consciente de dos experiencias del dedo. En el sentido intencionalista, las condiciones de satisfacción exigían la presencia de dos dedos, pero esas condiciones no se satisficieron de hecho porque ahí solo había un dedo.

Le he estado siguiendo la corriente al argumento estándar, pero ahora he de poner una objeción. En realidad, las imágenes del dedo en la visión doble no son como la imagen que se produce cuando enfoco mis ojos en el dedo y se funden las dos imágenes. Las imágenes son, por así decirlo, transparentes en tanto que, cuando focalizo la atención sobre la pared del fondo, continúo viendo de modo bastante claro la pared lejana, incluso a pesar de que el dedo esté en medio.

3. *La daga de Macbeth*

> ¿Es una daga lo que veo ante mí,
> con el mango hacia mi mano? Ven, deja que te empuñe.
> No te tengo, y sin embargo sigo viéndote.
> ¿No eres tú, fatídica visión, sensible
> tanto al tacto como a la vista? ¿O no eres más
> que una daga imaginaria, una falsa creación
> de una mente enfebrecida?
> Aún te veo, bajo una forma tan palpable
> como esta que ahora desenvaino[40].

La daga de Macbeth es una de las versiones más famosas del argumento de la ilusión. Es una variante del argumento de la alucinación que ya he refutado, así que seré breve: Macbeth ve una daga, pero no

[40] William Shakespeare, *Macbeth*, Segundo Acto, Escena 1, 33-41.

una daga real; solo una daga imaginaria o alucinatoria. Pero esa experiencia es indistinguible de ver una daga de verdad. En el caso de la alucinación, no ha visto una daga real, sino únicamente un dato sensorial de una daga. Pero debido a que los dos casos son indistinguibles, debemos hacer el mismo análisis ellos, y por lo tanto tenemos que decir que, en el caso verídico, real, Macbeth no vio la daga en sí, sino solo un dato sensorial de la daga. Deberíamos decir que en ningún caso vemos un fenómeno ontológicamente objetivo, sino únicamente datos sensoriales ontológicamente subjetivos.

A estas alturas el lector debería ser capaz de enunciar claramente la falacia del argumento. En el sentido intencionalista de «ver», Macbeth no ve nada (al menos nada que tenga que ver con la daga; quizá vea su mano, pero no ve nada en lo tocante a la daga). Experimenta una alucinación e incluso podríamos decir que «ve» una daga alucinatoria. Pero, como hemos visto, esto se dice en el sentido constitutivo y no en el intencional. En el caso de la alucinación, *no hay objeto de percepción*. De hecho, hay una consciencia y la consciencia es idéntica a sí misma. Por lo tanto, puede tratarse como si el sustantivo que la nombra fuera el complemento de régimen de «consciente de».

III. Consecuencias del Mal Argumento para la historia de la filosofía

La epistemología de Descartes en adelante se basó en una premisa falsa. Como dije anteriormente, es como si los matemáticos hubieran tratado de hacer matemáticas bajo la suposición de que no hay números. Se logran algunos resultados ingeniosos en epistemología, pero están todos trágicamente equivocados[41].

---

[41] Hay algo trágico en la enorme pérdida de tiempo que supuso toda la tradición del idealismo. Resulta que poseo el ejemplar que perteneció a Rashdall de la primera edición de *Appearance and Reality* de Francis Herbert Bradley. Lo compré de segunda mano en Parker's, en Oxford. Está cuidadosamente marcado con todo tipo de comentarios y anotaciones a lápiz de la propia mano de Rashdall. Hoy en día, probablemente la mayoría de los lectores de este libro no han oído nunca hablar de Rashdall, aunque en sus tiempos fue un filósofo de Oxford famoso. Muchos de ustedes probablemente no han oído hablar nunca de Bradley, aunque fue el filósofo inglés más importante de su época. Estaba considerado, al menos en Gran Bretaña, como el filósofo de lengua inglesa más importante en ese momento. Así que aquí tenemos a Rashdall y Bradley tratando

He insinuado que los trescientos años de epistemología posteriores a Descartes fueron en gran parte, aunque no enteramente, consecuencia del Mal Argumento. En concreto, si crees que lo único a lo que tienes acceso perceptivo es a tus propias experiencias subjetivas, entonces tienes un grave problema, e incluso insoluble, respecto a cómo puedes estar seguro, sobre esa base, de que tienes conocimiento de la existencia de un mundo externo. Tratar de mostrar cómo la aceptación del Mal Argumento determinó en gran medida el curso de la epistemología y, por lo tanto, de la filosofía, nos conduciría a una enorme investigación erudita acerca de las obras de los filósofos clásicos. No intentaré hacer tal cosa, pero mostraré, tomando varios ejemplos, cómo se manifiesta el problema. Permítaseme comenzar con Hume, en tanto que es el caso más claro.

Hume nos dice que lo único que podemos percibir son nuestras propias impresiones e ideas subjetivas, y que la diferencia entre ellas, nos dice, tiene que ver con la fuerza y vivacidad. Las impresiones son más fuertes, las ideas lo son menos. Si miro el escritorio que tengo frente a mí, lo que veo realmente no es un objeto material con una existencia independiente (ontológicamente objetivo), sino más bien mi propia impresión (ontológicamente subjetiva), algo que ocurre en mi mente. Si cierro los ojos y pienso en la mesa, lo que percibo entonces es una imagen más débil de mi impresión, una *idea de la mesa*. Entonces nos dice que las impresiones surgen en el alma por causas desconocidas[42]. En realidad, Hume considera que la gente común rechaza el realismo ingenuo acerca de los objetos materiales, y supone, como ellos, que sus propias percepciones de sensación son de impresiones de sensación. Pero en tanto que también creen que ven mesas y sillas, Hume supone que han de creer que las mesas y sillas son impresiones de sensación. Se da cuenta de que también creen que estas mesas y sillas tienen una existencia continua y distinta; que existen continuamente aun cuando no las percibamos, y que tienen una existencia distinta de nuestra percepción de ellas. Pero ¿cómo es posible que suceda esto si nuestras impresiones únicamente existen en la mente, cuando solo existen en el

---

de extraer patéticamente las consecuencias intelectuales del idealismo absoluto hegeliano, en un enorme y lamentable desperdicio de esfuerzo intelectual. Me pregunto si nuestros bisnietos intelectuales considerarán nuestros esfuerzos tan fútiles como nosotros consideramos los esfuerzos de algunos de nuestros bisabuelos intelectuales.

[42] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*.

momento en el que se las percibe? Hume considera que no podemos preguntarnos si existen cuerpos o no, «si hay cuerpo», sino más bien únicamente: «¿Qué causas nos inducen a creer en la existencia del cuerpo?» La creencia en la existencia del cuerpo equivale a la creencia de que nuestras impresiones tienen una existencia continua y distinta. Esto carece por completo de fundamento racional, pero Hume explica detalladamente por qué la imaginación nos conduce a esta conclusión ilusoria. Su respuesta es que no tenemos motivos racionales para suponer que las impresiones tienen una existencia continua y distinta y, por consiguiente, no tenemos motivos para suponer que los objetos materiales tienen una existencia continua y distinta. Son ilusiones que se crean en nosotros a causa de las actividades de nuestra imaginación. Las dos frases clave de Hume son la afirmación de que lo único que percibimos por medio de los sentidos son «impresiones de sensación», y que las impresiones surgen en el alma por causas desconocidas.

Y hasta aquí el breve resumen de la teoría de Hume acerca de la percepción de objetos materiales. Supongamos ahora que hubiera comenzado de otra manera. Supongamos que Hume hubiera dicho que las entidades internas de la mente consisten en impresiones e ideas, donde las impresiones son más fuertes que las ideas, y aquellas, en el caso de las impresiones de sensación, son causadas por la experiencia de objetos materiales y otras características del mundo exterior. El mundo existe fuera de nuestras mentes e independientemente de nuestras mentes. Cuando Hume dice que las impresiones surgen en la mente por causas desconocidas, resulta una afirmación asombrosa. Piense en mí mirando la mesa ahora mismo: no tengo ninguna duda respecto a de dónde viene la impresión de la mesa; lo que la causa es la presencia y las características de una mesa. Pero Hume lo niega cuando dice que las impresiones surgen en el alma a partir de causas desconocidas. En resumen, una vez que uno adopta los supuestos iniciales de Hume basados en el Mal Argumento, prácticamente se sigue la epistemología escéptica.

Cuídese siempre de aquello que un filósofo dé por sentado como algo tan obvio que no vale la pena discutir. Cuando Hume dice que las percepciones de la mente se dividen en impresiones e ideas, simplemente lo establece como un hecho obvio. Cuando dice que las impresiones surgen en el alma por causas desconocidas, también piensa que es un hecho obvio. Pero ninguna de esas afirmaciones es obvia; de hecho, bajo una interpretación natural, ambas son falsas. Si «percepción» significa «aquello que percibimos» —lo cual reconoce en cierto mo-

mento que es lo que quiere decir mediante ello—, a menudo percibimos cosas que no son impresiones, sino sillas, mesas, montañas, árboles y casas, por ejemplo. Además, está claro cuáles son las causas de nuestras impresiones; al menos en estos casos, las impresiones son causadas por las cosas reales que vemos. Pero esa visión, que es la visión del realista directo, no puede aceptarla. Piensa que es obviamente falsa y, como señalé, solo puedo encontrar un argumento explícito en contra de ella.

Cuando nos volvemos hacia Kant, el efecto es aún más dramático. Kant también da por sentado los efectos del Mal Argumento. En la propia Introducción a su *Crítica de la razón pura* (en la página 22 de la traducción de Kemp Smith) se refiere a «los objetos, o lo que es lo mismo [...] la *experiencia,* como aquello en lo que únicamente pueden conocerse en tanto que objetos dados, se ajusta a los conceptos» [BXVII]. De este modo, al igual que Hume, equipara objetos y experiencias.

La suposición de Kant se reduce a que en ningún caso nos es posible tener conocimiento de las cosas en sí mismas. Pero supongamos que hubiera comenzado la *Crítica de la razón pura* diciendo: «Por lo general, respecto a las experiencias perceptivas, tenemos percepción directa de las cosas en sí mismas, de las montañas, los árboles, las sillas, las mesas, etc.». Es difícil imaginar cómo podría haber escrito una *Crítica de la razón pura* si hubiera empezado así. Y algo parecido sucede con Hume; si Hume hubiera dicho: «Las impresiones de sensación surgen en el alma por causas bien conocidas. Son causadas por objetos y estados de cosas del mundo real que vemos y percibimos de otras maneras». Sería interesante ver cuántos de sus argumentos escépticos sobrevivirían si adoptase el realismo directo como punto de partida. Siempre he supuesto que su escepticismo acerca de la causación y de la inducción puede expresarse sin su fenomenalismo, aunque Barry Stroud[43], en su reciente libro, se opone a ello.

La «revolución copernicana» de Kant en metafísica depende de que aceptemos la conclusión del Mal Argumento. No digo que él mismo presente el Mal Argumento; no lo he encontrado en su obra, pero acepta la conclusión de que lo único que podemos percibir son nuestras propias representaciones. Dice:

---

[43] Barry Stroud, *The Quest for Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Color,* Oxford, Oxford University Press, 2000. [Ed. cast.: *La búsqueda de la realidad: el subjetivismo y la metafísica del color,* trad. Jordi Valor Abad, Madrid, Síntesis, 2003.]

> Si la intuición tuviera que ajustarse a la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza; si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que ha de ajustarse a la naturaleza de nuestra facultad de intuición, no me resultará difícil representarme tal posibilidad. [...] o bien he de suponer que los *conceptos* por medio de los cuales efectúo esta determinación se adecúan al objeto [...] o bien supongo que los objetos, o lo que es lo mismo, la *experiencia,* como aquello en lo que únicamente pueden conocerse en tanto que objetos dados, se ajusta a los conceptos[44].

Lo que está diciendo es que, si suponemos que los objetos se dan independientemente de la experiencia de los objetos, es decir, si aceptamos cierto tipo de teoría realista de la percepción, entonces sería imposible saber nada *a priori* acerca de los objetos. Pero, si los objetos son simplemente experiencias, entonces podemos saber *a priori* qué condiciones impone la mente sobre los objetos. De este modo, podemos formar proposiciones sintéticas *a priori* y toda la revolución copernicana-kantiana está orientada a crear esa posibilidad.

Además, según Kant, si adoptásemos el enfoque de acuerdo con el cual los objetos ordinarios son cosas en sí, eso nos conduciría al escepticismo. Dice:

> Si consideramos los objetos externos como cosas en sí, es absolutamente imposible comprender cómo podríamos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros, en tanto que hemos de confiar meramente en la representación que tenemos. En efecto, no podemos sentir nada [de lo que está] fuera de nosotros, sino solo de [lo que está] dentro de nosotros mismos y, por tanto, nuestra autoconsciencia no nos proporciona nada salvo nuestras propias determinaciones[45].

Este pasaje es sorprendente y un claro ejemplo del Mal Argumento. Si objetos tales como sillas y mesas, árboles y piedras, son cosas en sí, nunca podríamos conocerlas porque nuestro propio conocimiento

---

[44] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* trad. de Norman Kemp Smith, Londres, Macmillan, 1929, pág. 22. *[Crítica de la razón pura,* BXVII.]

[45] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* pág. 351. *[Crítica de la razón pura,* A378].

consiste en nuestras representaciones, que están «en nosotros». Pero ¿por qué? La única respuesta en Kant es el Mal Argumento. Somos conscientes de nuestras representaciones y conscientes de los objetos, pero solo somos conscientes de un tipo de cosas, y eso está en nosotros.

IV. Conclusión

En este capítulo he tratado de añadir los detalles que quedaron fuera del capítulo 1. Las dos principales afirmaciones que he sostenido son: en primer lugar, el Mal Argumento es omnipresente, e infecta a autores clásicos de Descartes a Kant, e incluso a muchos autores contemporáneos. En segundo lugar, ha sido tremendamente influyente en la determinación del curso de la epistemología.

Capítulo 4

Cómo funciona la intencionalidad perceptual

Primera parte
Propiedades básicas, causación y contenido intencional

Este capítulo y el siguiente son los capítulos teóricos centrales del libro. Tratan de explicar, al menos en parte, cómo establece la fenomenología de la experiencia perceptual las condiciones de satisfacción, especialmente la experiencia visual. Es un modo elegante de decir que explican cómo el sentimiento bruto de tu experiencia determina lo que te parece estar percibiendo. El problema no es la pregunta relativamente trivial: «¿Qué hecho que te sucede hace que estés viendo algo rojo?», sino más bien la pregunta filosóficamente más complicada: «¿Qué hay en la fenomenología de tu presente experiencia visual que haga necesario que sea el caso que, si tienes esa fenomenología, te parezca que ves algo rojo?». ¿Por qué esta pregunta no solo es más difícil, sino más importante? Porque la ontología de la experiencia perceptiva es subjetiva y esta ontología ha de estar internamente relacionada con las propiedades ontológicamente objetivas del mundo que constituyen las condiciones de satisfacción. La fenomenología bruta ha de tener propiedades que fijen esas condiciones de satisfacción. En lo que sigue debería quedar claro el significado pleno de esto.

De entrada, diré que no puedo esperar discutir todas, ni tan siquiera la mayoría, de las cuestiones involucradas. Las relaciones entre fenomenología e intencionalidad son muy complejas. Antes he mencionado que un cambio en la intencionalidad colateral puede producir un cambio en la fenomenología. Si creo que ese es mi coche, me parecerá distinto a los coches del mismo modelo. Si creo que la casa solo es una fachada que forma parte de un set de rodaje, la veré de modo diferente a como la vería si creyese que es una casa real. Las creencias pueden afectar a la fenomenología cambiando el contenido intencional, aunque el estímulo perceptivo se mantenga constante. A veces la fenomenología es inconsistente con lo que creemos que es el caso. En la ilusión de Müller-Lyer parece que las líneas tienen longitudes diferentes, por lo que la intencionalidad apunta a que son de diferente longitud, pero, independientemente de eso, sé que tienen la misma longitud. No me voy a ocupar de estas complejidades. Desde un punto de vista biológico y evolutivo, la fenomenología de la percepción debe relacionarnos directamente con el mundo percibido. ¿Cómo lo hace? Me ocuparé de los aspectos de esa cuestión que considero más básicos.

I. La filosofía analítica y el camino de vuelta

Antes de continuar el análisis querría situar la discusión en el contexto más amplio de la tradición de la filosofía contemporánea y reciente. En gran parte, la filosofía analítica ha versado acerca de la determinación de las condiciones de verdad. Como es bien sabido, Frege defendió la distinción entre *Sinn* y *Bedeutung* para explicar las condiciones de verdad de enunciados de identidad tales como «La estrella verpertina es idéntica a la estrella matutina». Russell propuso una determinada aplicación del cálculo de predicados para mostrar las condiciones de verdad de oraciones que contienen aparentes referencias a objetos inexistentes, como la oración: «El actual rey de Francia es calvo». En cierto sentido, su tarea era más fácil que la nuestra porque podían confiar en el hecho de que todos estamos familiarizados con las convenciones de los lenguajes, con que, por ejemplo, ciertos sonidos tienen ciertos significados y referencias por convención. Podían dar por sentado que todos entendemos lo que es que algo sea rojo, que algo sea un rey o que algo sea Francia. Y, en un sentido más profundo, su tarea era mucho más fácil que la nuestra porque podían dar por sentado lo que nosotros tratamos

de explicar, a saber: que el mundo se nos presenta de modo prelingüístico, especialmente en la percepción, y luego usamos presentaciones prelingüísticas para construir representaciones lingüísticas. Nosotros tratamos de examinar ahora las presentaciones perceptuales prelingüísticas. Los empiristas clásicos —Locke, Berkeley, Hume y otros— veían correctamente que el conocimiento empírico que se expresa linguísticamente debía descender, en cierto sentido, hasta la percepción. Pero no dieron nunca una explicación satisfactoria ni del lenguaje ni de la percepción. No consiguieron responder a las preguntas que necesitamos responder debido, en parte, al Mal Argumento, y en parte, a que carecían de una teoría de la intencionalidad. Pues bien, nosotros no empleamos el Mal Argumento, y tenemos una teoría de la intencionalidad. Sobre esta base es sobre la que avanzo.

En *Intencionalidad*[46] extendí el análisis de oraciones a estados intencionales en general. Del mismo modo que podemos analizar las condiciones de verdad de la oración «El rey de Francia es calvo», podemos analizar las condiciones de verdad de la creencia de que el rey de Francia es calvo, las condiciones de satisfacción del deseo de que el rey de Francia sea calvo y la intención de hacer que el rey de Francia sea calvo. Podemos extender la noción de condiciones de satisfacción a todos los estados intencionales en general. Este método de analizar la intencionalidad supone en gran medida una continuación de las tradiciones de la filosofía analítica. Descubrimos propiedades de las representaciones, sean lingüísticas o de otro tipo, mediante las que representan estados de cosas del mundo. En este capítulo, descubriremos que hemos de hacer algo muy diferente de lo que hizo esta tradición. Hemos de hacer el camino de vuelta desde el mundo hasta la fijación del contenido intencional[47].

Como es bien sabido, Russell nos enseñó que no hay camino de vuelta del mundo al significado, de las referencias a los sentidos:

---

[46] John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983. [Ed. cast.: *Intencionalidad,* trad. de Enrique Ujaldón Benítez, Madrid, Tecnos, 1992].

[47] Los externalistas presuponen que tienen un enfoque causal del significado de acuerdo con el cual el mundo determina el contenido intencional. Pero una mirada detenida muestra que su enfoque es interno de arriba abajo. Al bautismo inicial, que se presenta como algo totalmente interno, lo sigue una cadena causal que consiste en una transferencia de contenido intencional de un hablante a otro. Piensan que el enfoque es externo porque descansa en indéxicos, y tienen un enfoque externalista equivocado de los indéxicos. Para una discusión detallada, véase el capítulo 9 de *Intencionalidad.*

«[...] no hay camino de vuelta de las denotaciones a los significados, porque cada objeto se puede denotar por medio de un número infinito de frases denotativas diferentes»[48]. Pero en este capítulo descubriremos que, para que haya una relación interna entre la experiencia y el tipo de objeto que presenta, ha de haber tal camino de vuelta. En lo que sigue espero aclarar todas estas afirmaciones que resultan un tanto oscuras.

II. Los límites de lo visual

Nuestra teoría tiene que cumplir ciertas restricciones y tenemos que hacer ciertas suposiciones, y quiero especificarlas desde el inicio.

a) *La teoría debe aplicarse a animales que perciban, en general.* No se puede reducir a humanos adultos que posean lenguaje, sino que debe servir para animales y niños pequeños. Mi perro Tarski, por ejemplo, tiene percepciones visuales extremadamente sofisticadas y cualquier filosofía de la percepción visual ha de poder aplicarse a su experiencia.

b) *La teoría ha de respetar la fenomenología.* Con respecto a la fenomenología humana es un hecho que tenemos experiencias que caracterizamos de modo natural como algo que tiene un contenido intencional muy rico. De ese modo, no solemos decir cosas como «veo colores y formas»; más bien decimos cosas como «vi mi coche en el estacionamiento», «vi el Vermeer en el museo», «vi que se estaban acumulando nubes de lluvia en el noroeste», y así sucesivamente. Incluso podemos ver hechos negativos como, por ejemplo, «vi enseguida que no había gente en el aula», y hechos condicionales como «pude ver que si daba otro paso adelante se caería por el borde». Todas estas afirmaciones pueden ser literalmente verdaderas.

c) Además de respetar la riqueza de la fenomenología con su rico contenido intencional, *también debemos respetar la auténtica física y fisiología de la situación perceptual.* Lo único que recibimos son irritaciones superficiales de la retina o la estimulación de otras terminaciones nerviosas periféricas, «impactos nerviosos», como los denominó Quine. ¿Cómo conseguimos una fenomenología tan rica a partir de una entrada fisiológica tan limitada?

---

[48] Bertrand Russell, «On Denoting», en *Logic and Knowledge,* Robert C. Marsh (ed.), Londres, George Allen & Unwin, 1956, pág. 50.

d) Aun respetando la fenomenología y la fisiología, *hemos de encontrar también los límites superiores de la intencionalidad perceptiva.* Puedo ver literalmente que hay una bola roja frente a mí y que ha comenzado a llover. Pero otras afirmaciones son más problemáticas. Decimos cosas como «vi que el hombre estaba borracho» o «vi que ella era inteligente», pero ¿son esos enunciados informes literales de la percepción visual? En el extremo, hay metáforas puras y simples. «Veo la importancia de Kant en la historia de la filosofía occidental» es metafórico y no informa de una percepción visual. «Veo la bola roja» sí informa de una percepción visual. ¿Cuáles son los límites superiores de lo *visual* en la percepción visual? Abordaré esta cuestión en el próximo capítulo.
e) *Consideramos la consciencia y la intencionalidad como dadas biológicamente.* Aceptamos que la neurobiología es capaz de producir formas complejas de consciencia y, de un modo más controvertido, suponemos que la distinción entre las formas intencional y no-intencional de la consciencia se produce también de modo biológico. La pregunta que nos hacemos no es: «¿Cómo sabe el niño o el animal que la visión y el tacto les dan acceso al mundo?», sino más bien: «¿Cómo es que ciertas características de la experiencia consciente presentan ciertas características del mundo?».

III. Los campos perceptuales objetivo y subjetivo

Nuestro objetivo en este capítulo y en el siguiente es explicar la naturaleza de los campos objetivo y subjetivo de la percepción y las relaciones entre ambos. Lo haré concentrándome, como de costumbre, en la visión. A costa de repetir algunas de las observaciones realizadas en capítulos anteriores, empezaré por exponer algunos principios generales que creo haber establecido ya y que rigen el resto de la investigación.

1. *Cuando vemos conscientemente algo, el estado de cosas que vemos causa en nosotros una experiencia visual consciente*

La experiencia tiene esas propiedades habituales que les resultan tan embarazosas a los filósofos inclinados hacia lo material. En concreto, la experiencia visual es ontológicamente subjetiva: existe solo en tanto que la experimenta un sujeto humano o animal. En segundo lugar, en tanto que es subjetiva, siempre es cualitativa: siempre hay un cierto

carácter cualitativo: siempre hay algo que es «como que» tienes esa experiencia visual. En tercer lugar, la experiencia visual no surge aisladamente, sino que es parte de un campo subjetivo consciente total y el campo tiene las propiedades de la consciencia en general. Complica más las cosas que el propio campo visual ocurra siempre como parte del campo consciente subjetivo total, incluyendo las demás modalidades perceptivas tales como las experiencias táctiles y auditivas, así como el curso del pensamiento, los estados de ánimo, las emociones y diversas sensaciones corporales tales como los dolores. Nuestro principal objeto de investigación en este capítulo es la experiencia visual subjetiva en el campo visual subjetivo, el cual es parte del campo consciente subjetivo total.

2. *La experiencia visual subjetiva tiene intencionalidad intrínseca*

La experiencia visual viene con las condiciones de satisfacción (en el sentido de requisito) incluidas. No hay modo de que tenga la presente experiencia visual sin que me parezca que estoy viendo la bahía de San Francisco a lo lejos y las copas de los árboles y las casas de Berkeley Norte en primer plano. La experiencia visual consciente tiene una intencionalidad consciente extremadamente rica como parte de su propio contenido.

3. *Ha de distinguirse claramente el campo visual subjetivo del campo visual objetivo. El primero es una presentación intencional del segundo*

El campo visual objetivo es ontológicamente público y objetivo: un conjunto de objetos y estados de cosas de tercera persona que se identifican en relación a un perceptor particular y su punto de vista. De modo que ahora mismo, mi campo visual objetivo consiste en todos los objetos y estados de cosas que puedo ver bajo estas condiciones de iluminación en mis estados fisiológico y psicológico presentes y desde este punto de vista. El campo visual subjetivo es ontológicamente privado, un conjunto de experiencias en primera persona que se desarrollan por completo en la cabeza.

4. *En el campo visual objetivo, se ve o se puede ver todo; en el campo visual subjetivo, ni se ve ni se puede ver nada*

Mi campo objetivo se define como el conjunto de objetos y estados de cosas que son visibles desde mi punto de vista bajo estas condiciones. Por otro lado, mi campo visual subjetivo es ontológicamente subjetivo, y existe por completo en mi cerebro. Lo más importante a destacar es que *en el campo visual subjetivo no se ve nada*. Esto no se debe a que las entidades del campo visual subjetivo sean invisibles, sino más bien a que su existencia consiste en la visión de objetos en el campo visual objetivo. Algo que no puedes ver cuando ves cualquier cosa es tu visión de esa cosa. Y esto es así tanto si el caso es un caso bueno o un caso malo, sea verídico o alucinatorio, porque en el caso alucinatorio no se ve nada. Y en particular, uno no ve el ver alucinatorio. Pensar de otra manera, pensar que vemos las propias entidades del campo visual subjetivo, es caer en el Mal Argumento. Es, como he argumentado anteriormente, el desastre del que proceden muchos de los desastres de la filosofía occidental durante los últimos cuatro siglos.

En realidad, creo que, si se hubiera entendido este punto, no solo acerca de la visión, sino acerca de la percepción en general, a partir del siglo XVII toda la historia de la filosofía occidental habría sido diferente. Se habrían evitado muchos errores verdaderamente terribles —desde la teoría representacional de la percepción de Descartes hasta el idealismo trascendental de Kant, y más allá— si todo el mundo comprendiera que no se puede ver o percibir nada en el campo subjetivo de la percepción.

5. *La percepción es «transparente»*

La descripción del campo visual objetivo y del campo visual subjetivo será siempre exactamente igual, con las mismas palabras en el mismo orden. Esto se debe a la razón, que a estas alturas espero que sea obvia, de que el campo visual subjetivo es una presentación intencional del campo visual objetivo. Así que, al hablar de lo que veo literalmente, digo: «Veo la bahía de San Francisco con la península a la izquierda y Marín a la derecha». Si deseo hablar únicamente de mi experiencia vi-

sual, diría: «Tengo una experiencia visual que es exactamente como si estuviera viendo la bahía de San Francisco con la península a la izquierda y Marín a la derecha». (En el inglés ordinario [al igual que en el castellano ordinario], para aislar la experiencia visual, usaríamos por lo general la palabra «parecer» y diríamos «Parece que veo la bahía de San Francisco», etc., pero en estas oraciones «parece» tiene un alcance ambiguo. De modo que, «Me parece ver San Francisco» se puede interpretar o bien como «me parece que lo que veo es San Francisco», o bien como «tengo una experiencia visual que es exactamente como si estuviera viendo San Francisco». Para evitar estas ambigüedades, especifico explícitamente la experiencia visual y no empleo la palabra «parecer».)

Por cierto, merece la pena señalar que existe el mismo paralelismo en la estructura de la acción humana. Que eleve el brazo puede describirse como un acontecimiento objetivo —mi brazo se elevó— o como un fenómeno intencional subjetivo —«¿Qué hacías?». «Trataba de levantar el brazo»—. Podemos obtener lo subjetivo a partir de lo objetivo porque el suceso subjetivo es mi intención-en-la-acción, mi «intento». El evento objetivo es efecto causal de mi intento, y es la elevación de mi brazo. La acción es totalmente paralela a la percepción con diferentes direcciones de ajuste y diferentes direcciones de causación. En la acción, el elemento objetivo es la subida de mi brazo físico, y ocurre causada por el elemento subjetivo, mi intento consciente de levantar el brazo. En la percepción, el elemento objetivo es el estado de cosas percibido, y causa el elemento subjetivo, la experiencia perceptiva consciente.

6. *El objeto intencional de la percepción es su causa intencional*

Que consideremos el objeto intencional de la percepción como aquello que causa la experiencia perceptiva es una disposición de Trasfondo básica de los animales conscientes como nosotros. Esto quizás es más obvio en los casos en que no sabes nada más acerca del objeto de tu percepción: al menos sabes que causó las experiencias perceptivas. Piense en tropezar con algo en la oscuridad, en oír un ruido fuerte de repente, en oler algo desagradable, o en ver aparecer un *flash* inesperado en la ventana. En todos estos casos estoy suponiendo que uno no sabe qué es lo que percibe, en el sentido de que no puede identificarlo, pero en todos los casos uno sabe que el objeto de su percepción es lo que sea

que le causó la experiencia perceptual. Este es un punto crucial para el argumento de este capítulo. En condiciones normales, *cada vez que se percibe conscientemente algo, se considera la causa de la experiencia perceptiva como su objeto*. Este principio se aplica tanto a la percepción de objetos individuales —por ejemplo, cuando ve a su cónyuge— como a la percepción de rasgos generales —cuando ve algo rojo, por ejemplo—. Me refiero, por supuesto, a la causación intencional, esto es, a que la causa del contenido intencional específico que uno tiene es el objeto intencional de la percepción. Así que en este caso, la causa de mi experiencia visual de la bahía de San Francisco es la bahía de San Francisco. Para que tenga lugar mi visión de la bahía de San Francisco, hay una historia causal no intencional muy compleja acerca de la neurobiología de la visión, y sin esa secuencia causal no tendría lugar la percepción. Por ejemplo, la historia causal involucra mecanismos de retroalimentación entre el V1 (área visual 1) y el NGL (núcleo geniculado lateral). Pero ni el V1 ni el NGL forman parte de los contenidos intencionales ni son objetos intencionales. Hay una historia causal muy compleja, no intencional, que permite que la intencionalidad funcione.

No tenemos una *teoría* de que lo que causa nuestras experiencias conscientes es aquello que estamos percibiendo; simplemente lo damos por sentado. Es una presuposición de Trasfondo biológicamente dada. He oído a filósofos afirmar que no experimentamos la causación en la percepción visual. Nada más lejos de la realidad. No hay modo de que pueda tener estas experiencias visuales que no sea como experiencias de la cosa que causa las propias experiencias. Y lo que vale para mí, vale para mi perro y otros animales que perciben de modo consciente por medio de un aparato perceptivo que, en lo relevante, es como el nuestro.

IV. La estructura del campo visual subjetivo

En esta sección y en las siguientes, presentaré algunas de las propiedades formales centrales del contenido perceptivo y las condiciones de satisfacción. Son formales en el sentido de que no son específicas de ningún contenido en particular, sino que se aplican a cualquier contenido que presente, por ejemplo, un color o una forma.

Por lo general el campo visual objetivo contiene objetos materiales y estados de cosas duraderos. En el campo visual subjetivo nada es duradero, todo es un proceso temporal y fugaz, y todo se desvanece cuan-

do se cierran los ojos. El campo visual subjetivo consiste en procesos visuales y no en objetos permanentes.

El hecho de que los procesos del campo visual subjetivo, las experiencias, tengan intencionalidad tiene dos consecuencias importantes ya mencionadas previamente en el capítulo 2: todo ver es *ver como* y todo ver es *ver que*. Analizaré cada una de ellas respectivamente.

Ver como y forma aspectual. Debido a que la intencionalidad visual presentacional es una subespecie de la representación, y debido a que toda representación lo es en ciertos aspectos, las presentaciones visuales siempre presentarán sus condiciones de satisfacción bajo ciertos aspectos y no otros. De ese modo, por ejemplo, veo la mesa frente a mí desde cierto punto de vista, y solo veo ciertos aspectos de la mesa. Veo su superficie y su costado desde este ángulo. Esto, que es cierto en este caso trivial, por lo general es verdadero.

Ver que. Puesto que toda intencionalidad perceptiva establece condiciones de satisfacción, y puesto que una condición es siempre una condición de que se dé tal y tal, el contenido de la intencionalidad perceptiva es siempre tal y tal. En ese sentido nunca sucede, por ejemplo, que uno simplemente vea un objeto. Uno ve un objeto justo delante, o a la izquierda, por encima o por debajo. En toda experiencia visual se presenta algún estado de cosas total. La fenomenología nos lo oculta dando la impresión de que la experiencia visual supone una relación simple con un objeto. Y no es así. Es siempre un estado de cosas total, y esto se sigue de la intencionalidad de la experiencia visual.

En escritos previos dije que la percepción siempre tiene un contenido proposicional. Esto es cierto, aunque engañoso para los filósofos por dos razones. La primera es que muchos de ellos sostienen la visión absurdamente equivocada de que las actitudes proposicionales consisten en relaciones con proposiciones. Una variación del Mal Argumento que supone que la proposición ha de ser el objeto de percepción. Y la segunda es que suponen que estas proposiciones son algo «abstracto». Para evitar estos dos malentendidos, he dejado de usar la noción de proposición en el análisis de la percepción y únicamente digo que la experiencia perceptual tiene como contenido la *condición* de que tal y tal es el caso. «Condición» en el sentido de requisito significa lo mismo que «proposición» (porque una condición es siempre una condición de que tal y tal), pero espero que esto evite los malentendidos.

Estas dos propiedades, cuando se entienden adecuadamente en relación con la fenomenología de la experiencia visual humana, tienen consecuencias importantes. Las experiencias perceptuales suelen estar estructuradas jerárquicamente. He repetido una y otra vez que la experiencia visual de los seres humanos normales tiene un contenido intencional extremadamente rico. No solo veo colores y formas, sino que veo coches y casas, y, de hecho, no solo veo coches y casas, veo mi coche y mi casa, por ejemplo. Ahora bien, ¿cómo es todo eso posible? Es posible porque *el rico contenido intencional requiere una estructura jerárquica de rasgos perceptivos inferiores, que son parte del contenido del ver como*. La noción de «ver como» sugiere ya implícitamente una jerarquía porque, para ver X como Y, debes ver X, el orden inferior de la jerarquía, y tienes que verlo como Y, el orden superior.

Hace muchos años Arthur Danto introdujo la idea de acción básica[49]. No me importa su intención original, pero la considero una noción útil y la uso del modo siguiente: una acción básica es cualquier cosa que uno haga sin intentar hacer ninguna otra cosa a través de la cual, o por medio de la cual, uno lleve a cabo la primera. De tal modo que, para mí, levantar el brazo es una acción básica; no tengo que hacer nada más, solo levantarlo. Pero escribir este libro no es una acción básica. Para hacerlo intencionadamente, he de intentar hacer muchas otras cosas. Debido al isomorfismo formal de la estructura de la percepción y la acción, podemos extender la noción de acción básica a la de percepción básica. Una percepción básica es cualquier percepción de un objeto o de una propiedad que uno pueda tener sin que tenga que percibir ninguna otra propiedad a través de la cual se perciba a la primera.

Veamos esto con un ejemplo sencillo. Como he dicho antes, normalmente no veo colores y formas, veo un coche negro. No solo veo un coche negro, veo un Porsche 911 Carrera 4 negro. Y no solo veo un ejemplar de ese modelo, veo mi coche. *En cada nivel, la percepción del nivel superior requiere una percepción del nivel inferior*. Para mí, ver el objeto

[49] Arthur C. Danto, «Basic Actions», *American Philosophical Quarterly* 2 (2), 1965, págs. 141-148.

como mi coche requiere verlo como un tipo de coche específico, y a su vez esto requiere verlo como algo que tiene un cierto tipo de forma, tamaño y color.´En todos y cada uno de los casos, la percepción del objeto como algo que tiene la propiedad de nivel superior, requiere la percepción de las propiedades de nivel inferior.

Al final, si uno recorre los pasos, se encuentra con lecho rocoso. Llega a un conjunto de propiedades que se pueden percibir sin necesidad de percibir ninguna otra cosa a través de la cual se perciban ellas. Propongo introducir un término técnico para nombrar tales propiedades. *Toda percepción requiere propiedades perceptivas básicas o rasgos perceptivos básicos,* en los que la jerarquía de la estructura de nivel superior se asienta sobre rasgos que no requieren la percepción de otra cosa para ser percibidos. *Una propiedad perceptiva básica es una propiedad que puede percibirse sin que uno tenga que percibir ninguna otra propiedad a través de la cual se perciba la primera.* El color y la forma del coche son características perceptivas básicas en este sentido, pero ser un coche o ser mi coche no son características perceptivas básicas. Las características perceptivas básicas son ontológicamente objetivas. Hay ciertas cosas, como el color y la forma del coche, que puede percibirlas cualquier persona. A los rasgos perceptivos básicos ontológicamente objetivos les corresponden las experiencias visuales subjetivas de estos rasgos. Una cuestión crucial que abordaremos en este capítulo es: ¿Cómo establece la fenomenología de esas experiencias propiedades perceptivas básicas como sus condiciones de satisfacción?

Tengo la impresión de que la idea de las propiedades perceptivas básicas y la correspondiente estructura jerárquica de la experiencia visual resulta clara. Pero no es fácil establecerla con precisión, y hasta ahora no me siento satisfecho con cómo lo he hecho. Intuitivamente, el color y la forma son ambos básicos, pero, por lo general, no se puede percibir el uno sin el otro. Entonces, ¿cuál es más básico? Una propiedad perceptiva básica es aquella que usted puede percibir sin necesidad de percibir ninguna otra propiedad a través de la cual perciba aquélla. Pero los colores y las formas se perciben juntos, por lo que parecen igualmente básicos. No tengo una solución para este problema, pero en lo que sigue voy a confiar en la idea intuitiva de que la percepción está estructurada jerárquicamente y de que las jerarquías se apoyan sobre las propiedades más básicas. Tal vez la manera adecuada de lidiar con el problema del color y la forma sea pensar en las propiedades básicas como formas coloreadas en estos casos.

Para que el campo perceptivo subjetivo sea lo suficientemente rico como para fijar el contenido intencional, tiene que haber, para cada una de las propiedades perceptivas básicas de los objetos, un correlato subjetivo de esa propiedad visual básica. Esto significa que en el campo visual subjetivo deben existir procesos conscientes que correspondan al color, a la línea, al ángulo, a la forma, a las relaciones espaciales e incluso a las relaciones temporales. Pero ¿cómo puede ser eso? Por ejemplo, no hay nada en el campo visual que sea literalmente rojo y no hay nada en el campo visual que sea literalmente redondo. La rojez y la redondez son propiedades objetivas de los objetos que se pueden ver literalmente, pero por repetir la idea que hemos señalado una vez tras otra: en el campo subjetivo no se ve nada literalmente. Creo que esta idea es correcta y poderosa; pero, de todos modos, quiero insistir en que, si hemos de entender la percepción visual, entonces, por ejemplo, cuando miro una bola roja, tenemos que entender que la rojez de la bola tiene un correlato psicológico en mi campo visual subjetivo, y lo mismo sucede con la redondez. Me centraré ahora en la cuestión de cómo sucede.

VI. ¿Cómo determinan las propiedades del campo visual subjetivo las condiciones de satisfacción de la experiencia visual?

Esta no es una pregunta trivial, y en varios momentos a lo largo de mi vida he creído firmemente proposiciones que ahora considero que son falsas. Creo que la mejor manera de tratar de responderla es recorrer los pasos que me condujeron hasta mi posición actual. Espero que esto sea algo más que complacencia autobiográfica. Me parece que es probable que cualquiera que reflexione mucho sobre estos asuntos pase por algo parecido a los pasos por los que yo pasé.

Etapas en el desarrollo de mi propio pensamiento

Etapa 1: *Intencionalidad, 1983*. *Desentrecomillado*. Cuando escribí *Intencionalidad*, no pensé que el modo en el que la intencionalidad perceptual *intrínseca* fija condiciones de satisfacción supusiera una cuestión sustantiva. El modo en el que la oración «Ahí hay una bola roja» fija condiciones de verdad, constituye una pregunta filosófica. La ora-

ción tiene intencionalidad derivada y necesitamos explicar cómo y a partir de qué se deriva exactamente. Pero si veo literalmente que hay una bola roja ahí, mi experiencia visual tiene intencionalidad intrínseca, no derivada. Y no parece que haya otra respuesta a la pregunta de cómo fija las condiciones de satisfacción, que no sea decir que ya le es intrínseco a la experiencia el que establezca esas condiciones: no podría ser ese tipo de experiencia si no tuviera esas condiciones. La única caracterización de la relación entre la intencionalidad intrínseca y el estado de cosas es la trivial del desentrecomillado. La única razón que podemos ofrecer de por qué esta experiencia fija las condiciones de satisfacción de que ahí hay una bola roja es que esta experiencia es precisamente la experiencia de que parece que vemos que ahí hay una bola roja, en el sentido de que solo queda satisfecha si la presencia y la rojez de la bola son las que causan la propia experiencia visual[50].

Bajo esta concepción de desentrecomillado no cabe la pregunta acerca de cómo las condiciones de satisfacción quedan fijadas por la fenomenología bruta, porque la fenomenología bruta es *justamente* la presentación de esas condiciones de satisfacción. En las oraciones y las figuras hay una brecha entre el objeto y sus condiciones de satisfacción. En el caso de las oraciones la brecha se cierra por medio del significado de las oraciones; en el caso de las figuras, por sus rasgos representacionales; pero en el caso de las experiencias perceptivas conscientes, la experiencia bruta no permite que haya una brecha entre la experiencia y la determinación de las condiciones de satisfacción, porque las condiciones de satisfacción (en el sentido de requisito) simplemente son parte de la experiencia.

Etapa 2: propiedades intrínsecas. La Etapa 1 parece insatisfactoria porque la experiencia visual es un acontecimiento del mundo como cualquier otro. Nos deberíamos preguntar cómo se relaciona con sus condiciones de satisfacción, y esa cuestión ha de responderse de manera no-intencional. *A priori* parece que debe haber propiedades básicas no-intencionales de la experiencia visual que fijen las condiciones de

---

[50] La noción tradicional de desentrecomillado se refiere a que al establecer las condiciones de verdad de un enunciado, uno simplemente elimina las comillas en el lado derecho. Así, «La nieve es blanca» es verdadera si y solo si la nieve es blanca. La oración del lado izquierdo tiene las comillas. En el lado derecho se eliminan, y de ahí el «desentrecomillado». He extendido esa noción a los casos en que tenemos una similitud, pero sin comillas.

satisfacción. Compare la experiencia visual con la oración anterior. La oración «Hay una bola roja ahí» fija la condición de satisfacción a causa de las convenciones ligadas a la oración que determinan su significado, y su significado determina esas condiciones de satisfacción. El significado está ligado a algo que carece de intencionalidad intrínseca, la oración como un fenómeno sintáctico. En el caso de la experiencia visual no hay ninguna convención, pero ha de haber alguna otra propiedad de la experiencia visual que fije esas condiciones de satisfacción. La Etapa 1 acierta en que las condiciones de satisfacción son internas a la experiencia perceptiva de un modo que no son internas a oraciones o imágenes. «Internas» significa que la experiencia no podría ser esa experiencia si no tuviera esas condiciones de satisfacción. Pero, de todos modos, hemos de hacernos una pregunta: ¿Cómo funciona? ¿Cómo es que esa experiencia particular puede tener esas condiciones de satisfacción internas a ella? Y no basta con decir que simplemente lo hace. Por supuesto que simplemente lo hace. La pregunta es cómo.

Etapa 3: jerarquía y propiedades básicas. Una investigación en la Etapa 2 revela que las experiencias visuales son de hecho jerárquicas y que la jerarquía en el campo visual subjetivo se corresponde con una jerarquía perceptualmente accesible en el mundo ontológicamente objetivo. De modo que, para ver que algo es mi coche, he de ver que es un modelo específico de coche; y para ver que es ese modelo de coche, he de ver ciertos colores y formas. Objetivamente, para ser mi coche, debe ser un cierto modelo de coche, y para ser ese modelo de coche, debe tener ciertos colores y formas. Esta jerarquía conduce a la doctrina de las propiedades perceptivas básicas y de las experiencias perceptivas básicas. Las propiedades perceptivas básicas son aquellas que se pueden percibir sin necesidad de tener que percibir ninguna otra cosa por medio de la cual se perciban ellas mismas, y las experiencias perceptivas básicas son las experiencias de las propiedades perceptivas básicas.

Este es un resultado importante no solo por derecho propio, sino también porque muestra que hay cierta ambigüedad en la Etapa 2. El requisito de que haya experiencias perceptivas básicas no es el mismo requisito que el de que estas características se especifiquen de forma no-intencional. Las experiencias perceptivas básicas aún podrían caracterizarse únicamente en términos de su intencionalidad. Incluso habiendo una estructura jerárquica en la percepción, el desentrecomillado podría seguir siendo el enfoque correcto.

Etapa 4: la intencionalidad de lo no-intencional. Decir que las experiencias perceptivas básicas son intrínsecamente intencionales supone una respuesta insatisfactoria a nuestra pregunta, debido al argumento de la Etapa 2, a saber: que la experiencia visual es un evento del mundo como cualquier otro, de modo que ha de haber algunas propiedades de ese evento que fijen condiciones, y esas propiedades deben especificarse de modo no-intencional. ¿Por qué? Porque de lo contrario la teoría es circular y no explica nada. Es decir, es cierto que las experiencias de las propiedades básicas tienen una intencionalidad intrínseca, pero esas mismas propiedades intencionales intrínsecas son intencionales *en virtud de* algo, y ese algo ha de especificarse ahora, y no puede especificarse simplemente mediante el desentrecomillado. El hecho de que sean básicas y que sean intrínsecamente intencionales me pareció que implicaba que no había nada más que decir. Pero es un error. La idea de que las propiedades visuales básicas tienen intencionalidad intrínseca no responde por sí misma a la pregunta: ¿Cómo obtienen la intencionalidad específica que tienen? Esa es la pregunta que trataré de responder ahora.

Como ya dije, tradicionalmente la filosofía analítica examina el significado de las oraciones tratando de explicar sus condiciones de verdad. Dado que el significado es convencional, no hay una conexión interna entre la oración y su condición de satisfacción. Esa misma oración se podría usar para significar cualquier cosa. Pero dado que en el caso de las experiencias perceptivas conscientes existe una conexión interna entre el carácter de la experiencia y la condición de satisfacción, debemos explicar esa conexión interna; y la única manera en la que podemos explicarla es regresar desde el mundo a la representación (o, en este caso, presentación), de lo contrario no podremos captar la conexión interna. Sé que suena misterioso, pero voy a explicar el misterio en breve.

VII. Mi enfoque actual

Etapa 5: cómo son las cosas y qué experiencias causan. Hemos de precisar la pregunta. La pregunta no es la pregunta de los viejos filósofos: «¿Cómo es posible la intencionalidad en absoluto?». No creo que esta sea una cuestión filosófica significativa. Es como otras preguntas filosóficas que hemos abandonado. ¿Cómo es posible la vida en un

mundo de materia inerte? ¿Cómo es posible la consciencia en un mundo de materia inconsciente? ¿Cómo es posible la intencionalidad en un mundo de materia que no representa nada? Estas preguntas no son filosóficas. A la primera le da respuesta la biología evolutiva, y creo que las preguntas segunda y tercera acerca de la consciencia y la intencionalidad las está respondiendo la neurobiología. La pregunta: «¿Cómo es posible la intencionalidad?», se responde mostrando, por ejemplo, cómo es posible que un animal tenga sed. En gran parte conocemos la respuesta.

La cuestión que estamos abordando es la pregunta ya más específica: «¿Cómo es que las propiedades específicas del campo visual ontológicamente subjetivo presentan propiedades del campo visual objetivo como sus condiciones de satisfacción?». Hay dos respuestas tradicionales a nuestra pregunta y ambas están equivocadas. La primera es la semejanza. La idea, común a los filósofos desde Locke y Descartes hasta el *Tractatus* de Wittgenstein, es que la representación se explica por una relación de semejanza o isomorfismo entre lo representante y lo representado. Según la teoría de Wittgenstein, hay un isomorfismo entre proposición *(Satz)* y hecho *(Tatsache)*. La oración representa por asemejarse al hecho. El hecho consiste en una combinación de objetos. La oración [proposición] consiste en una combinación de nombres. Y la oración representa el hecho porque hay una relación figurativa entre la oración y el hecho. En el caso de la percepción, según la teoría representacional, percibimos una figura en nuestra mente y la figura representa un objeto del mundo por su semejanza con él. Aparte del hecho de que esto emplea el Mal Argumento en el caso de la percepción, es importante ver que la explicación no funciona en ningún caso. Supongamos que ignoramos el Mal Argumento y decimos simplemente que la experiencia visual es ella misma roja, y que representa objetos rojos del mundo porque se les parece. Incluso he oído a algunos filósofos decir que la experiencia visual es roja en un sentido de rojo diferente al sentido en que el objeto es rojo. Bueno, supongamos que en algún sentido la experiencia visual es roja o la experiencia visual es cuadrada y que representa las cosas rojas y cuadradas al parecerse a ellas. ¿Explicarían estas semejanzas entre las experiencias visuales y los objetos cómo es que las experiencias visuales tienen a los objetos como sus condiciones de satisfacción? Sea como sea, no tienen poder explicativo de ningún tipo. El hecho de que haya dos entidades que se parezcan no implica que una sea representación de la otra, ni en la percepción ni en el len-

guaje. ¿Quién ve el parecido? Mi mano izquierda y mi mano derecha se parecen tanto como cualquier par de objetos del mundo, pero la una no es ninguna imagen, figura o representación de la otra. El parecido no explica nada por sí mismo. No tiene poder explicativo. Erróneamente, los filósofos lo consideran explicativo porque asimilan la intencionalidad a las imágenes; y las imágenes, como sucede con la imagen de mi carnet de conducir, representan de hecho por una combinación de causación y semejanza. Pero es importante darse cuenta de que la relación de semejanza no constituye la explicación de la representación, sino más bien la punta de un iceberg de capacidades cognitivas que nos permiten interpretar una como representación de la otra. Dos objetos que se parecen no explican por sí mismos en modo alguno la representación, y mucho menos la presentación intencional de la percepción visual.

Pero ¿qué pasa con la causación? Por sí misma, la causación tampoco tiene poder explicativo. Supongamos que cierto tipo de experiencia la causan objetos rojos. De hecho es así, pero esto no explica por sí mismo por qué la experiencia tiene objetos rojos como condición de satisfacción. Dicho rápidamente, cualquier cosa puede causar cualquier cosa. Supongamos que ver objetos rojos me causara invariablemente una sensación dolorosa. Esto no convertiría la sensación dolorosa en un estado intencional que tuviera la rojez como su condición de satisfacción. Si queremos mostrar cómo presenta sus condiciones de satisfacción el carácter fenomenológico bruto de la experiencia visual subjetiva, ni la semejanza ni la causación lo van a hacer por sí solas. Y, de hecho, me parece que es una especie de escándalo histórico en filosofía que se haya apelado a ambas de forma rutinaria como explicaciones de la intencionalidad. Estos errores datan de la teoría representacional de la percepción del siglo XVII y se prolongan hasta las teorías causales de la referencia en los siglos XX y XXI. Creo que uno de los rasgos más débiles de la filosofía contemporánea y reciente es la apelación a las «cadenas causales» para tratar de explicar la semántica. Estas «cadenas causales» no tienen en absoluto ningún poder explicativo. He criticado las teorías causales de la referencia y del significado en *Intencionalidad* (capítulos 8 y 9), y no voy a repetir aquí las críticas.

Para explicar por qué ni la semejanza ni la causación explican la intencionalidad, hemos de decir algo más acerca de lo que requiere cualquier explicación. Nos proponemos explicar, por ejemplo, por qué es interno a *esta misma experiencia perceptual subjetiva* que, si se satisface, ha de haber un caso de ver algo rojo. La explicación ha de expresarse en

términos que no sean intencionales y debe proporcionar condiciones suficientes. Debe mostrar por qué en caso de que uno tenga esta experiencia, ha de ser un caso de que le parezca que ve algo rojo. ¿Por qué esta experiencia perceptual concreta presenta el rojo como sus condiciones de satisfacción? De hecho, es condición necesaria de que vea algo rojo el que la experiencia la cause un objeto rojo; pero eso no responde a la pregunta que tratamos de responder, que no es qué hecho subjetivo de tercera persona es necesario para que sea el caso que veo un objeto rojo, sino más bien qué hecho acerca de la experiencia subjetiva de primera persona hace que sea necesaria la presentación de un objeto rojo. ¿Qué hecho no-intencional sobre esta misma experiencia, sea verídica o no, hace que para mí sea el caso que me parezca que veo un objeto rojo? No buscamos ofrecer condiciones necesarias, porque obviamente diferentes modalidades sensoriales pueden dar acceso a la misma propiedad y, en el caso de la alucinación, algo distinto al objeto verídico puede causar el mismo tipo de fenómeno fenomenológico. Puedo ver que el objeto es redondo y sentir que es redondo, y puedo tener una alucinación visual consistente en ver algo redondo.

Las condiciones de satisfacción de la oración «Hay un objeto rojo delante de mí» se establecen por convención. Esa misma oración podría haber significado algo diferente. Pero las condiciones de satisfacción de la experiencia visual misma implican que el que haya un objeto rojo delante de mí ha de tener necesariamente esas condiciones de satisfacción. Que tenga esas condiciones de satisfacción ha de ser esencial para que sea esa experiencia concretamente. ¿Cómo sucede?

Deseo responder esta pregunta a continuación explorando las relaciones en cuanto a las propiedades básicas entre *cómo son las cosas, el carácter cualitativo de las experiencias perceptivas subjetivas* y las *relaciones causales entre ellas*. Esto nos permitirá explorar la relación entre cómo son las cosas y cómo se ven. La hipótesis que quiero explorar es la siguiente: que la explicación de cómo es que las propiedades cualitativas de la experiencia visual presentan, en el caso de las propiedades básicas, las condiciones de satisfacción que presentan, es que existe una relación sistemática entre la propiedad de ser F y la propiedad de *ser capaz de causar cierto tipo de experiencia*. En el habla ordinaria esa experiencia se describiría como «parecer F». Pero parecer F no resolverá nuestro problema, porque parecer F normalmente significa que parece *ser* F. Solo se entiende «parecer F» si se entiende «ser F». Ilustraré estas ideas comenzando con el ejemplo del color.

El asunto del color es un poco peliagudo debido a fenómenos como el espectro invertido y la constancia del color, y abordaremos esos temas en el próximo capítulo. Examinemos ahora nuestra experiencia visual de la bola roja. ¿Es la propia experiencia visual roja? Definitivamente, las experiencias visuales no tienen color. ¿Por qué no? Todos podemos observar los colores, y las experiencias visuales, no. El color rojo emite fotones de unos 6500 ángstroms y la experiencia visual no emite nada. Por lo tanto, es incorrecto pensar en la experiencia visual como si tuviese color. Además, pensar que las experiencias visuales tienen color supone casi inevitablemente caer en el Mal Argumento, porque uno ha de preguntarse quién ve el color.

Los colores son objeto de experiencias perceptivas, pero ellos mismos no son propiedades de las experiencias perceptivas. Exploremos las implicaciones de esto. Si cierra los ojos y se los tapa con la mano, tendrá en el campo visual un conjunto de experiencias que ingenuamente podríamos describir como manchas amarillas sobre un fondo negro. ¿Por qué esto es una descripción natural? En primer lugar, la experiencia que uno tiene es *algo así como* ver manchas amarillas sobre un fondo negro. Y, en segundo lugar, por ejemplo, si un médico que manipulara electrónicamente su sistema visual produjera un cambio, sabríamos en qué consistiría para él que produjese el cambio que usted describiría como manchas verdes sobre un fondo negro o manchas naranjas sobre un fondo negro. De todos modos, insisto, no hay nada que usted experimente que sea literalmente negro o amarillo, por las razones que ofrecí anteriormente. Pero lo que sugiere este experimento mental es que cuando veo algo rojo, al objeto rojo del campo visual objetivo le corresponde algo en el campo visual subjetivo que conlleva ese contenido intencional: rojo. ¿Por qué conlleva ese contenido? ¿Cómo lo hace exactamente? Los dos puntos siguientes son los puntos cruciales de toda esta cuestión. En primer lugar, el que algo *sea rojo* en el mundo ontológicamente objetivo consiste en que sea capaz de *causar experiencias visuales ontológicamente subjetivas como esta*. Su rojez consiste, al menos en parte, en su capacidad causal (con los requisitos habituales acerca de condiciones normales y observadores normales) para causar este tipo de experiencia visual ontológicamente subjetiva. Hay una relación interna entre el hecho de ser rojo y el hecho de causar este tipo de experiencia. ¿Qué significa decir que la relación es «interna»? Significa que no podría ser ese color si no estuviera sistemáticamente relacionado de ese modo con experiencias como esta. En segundo lugar,

el que algo sea objeto de una experiencia perceptual consiste en que se experimente como la causa de la experiencia. Si aúnas estos dos puntos, obtienes como resultado que la experiencia perceptiva conlleva necesariamente la existencia de algo rojo como condición de satisfacción. ¿Cómo? Usted tiene una disposición de Trasfondo, biológicamente dada, a suponer que el objeto que percibe, sea lo que sea, es lo que causó la percepción y el «objeto» en cuestión, una instancia del color rojo, consiste (al menos en parte) en la capacidad para causar experiencias como esta. La presencia del objeto es condición suficiente, no necesaria, para causar este tipo de experiencia, porque en el caso de la alucinación que resulta indistinguible [de la percepción], la experiencia la causa algo distinto a su objeto verídico.

Estamos suponiendo como un hecho biológico que el animal tiene intencionalidad consciente, exactamente del mismo modo que tiene sed y hambre conscientes como formas biológicas de intencionalidad. La pregunta es: ¿Cómo adquiere la intencionalidad perceptiva el contenido que tiene? La respuesta que propongo para las experiencias perceptivas básicas es que la experiencia de tener esta experiencia visual consciente conlleva necesariamente la intencionalidad que conlleva porque la propiedad en cuestión se experimenta como algo que es causado por su objeto, y su objeto está constituido (al menos en parte[51]) precisamente por su capacidad de causar este tipo de experiencia.

Si las experiencias perceptivas, humanas o animales, pudieran ser conscientes de aquello que son y de lo que sucede cuando tienen lugar, y pudieran hablar, dirían: «Soy la visión de la cosa F que causa que yo exista como experiencia consciente. Y toda experiencia perceptual consciente, sea verídica o no, se experimenta como una percepción de la cosa que causa la experiencia. Y soy la visión de ello *como F* porque su ser F consiste en su capacidad de causar experiencias como yo».

Una de las peores características de las teorías filosóficas de la percepción tradicionales es la incapacidad generalizada para ver que las experiencias perceptivas conscientes se experimentan como algo completamente causal. El objeto de percepción se experimenta como causante de la experiencia perceptiva. La forma de la causación es la causa-

---

[51] ¿Por qué he que seguir diciendo «al menos en parte»? Porque a medida que sabemos más de física, podemos definir las cosas en términos de propiedades distintas a las propiedades perceptivas. El color puede definirse (hasta cierto punto) en términos de emisiones de fotones, y las líneas en términos de sus propiedades geométricas.

ción intencional. No estoy seguro de por qué este error ha sido tan persistente, pero creo que ha de tener algo que ver con la influencia de Hume. Hume trató de mostrarnos que nunca experimentamos la causación. Yo he argumentado[52] que experimentamos la causación más o menos toda nuestra vida despierta. Cada vez que percibimos o actuamos conscientemente, experimentamos la conexión causal; e, insisto, la forma de la causación es la causación intencional. En el caso de la acción, la intención-en-la-acción es una presentación causal de un movimiento corporal. En el caso de la percepción, el estado de cosas percibido causa la propia experiencia perceptual que presenta ese estado de cosas como su condición de satisfacción.

Lo argumentado acerca del rojo se puede generalizar a otros colores. Una experiencia visual no es literalmente roja, azul ni verde, pero sin embargo *presenta* necesariamente rojo, azul o verde como su condición de satisfacción, porque que algo sea rojo, azul o verde consiste precisamente en que sea capaz de causar este tipo de experiencia. La experiencia visual tiene cierto carácter cualitativo, y ese carácter cualitativo queda correctamente descrito como aquello que determina el contenido intencional según el cual la experiencia es una experiencia en la que algo parece rojo, precisamente porque ser rojo consiste en ser capaz de causar experiencias visuales que tienen este carácter. Dado que un objeto es rojo, ¿qué es lo que lo hace rojo? Al menos en parte, el hecho que lo hace rojo consiste en que es capaz de causar cierto tipo de experiencia. Así que obtienes un conjunto interno de relaciones entre que algo sea rojo y que ese algo cause cierto tipo de experiencia visual. La caracterización no intencional de la experiencia visual consiste simplemente en que tiene este tipo de carácter cualitativo. *Ese carácter cualitativo fija el rojo como condición de satisfacción porque (en parte) la esencia de la rojez reside en la capacidad de causar experiencias que tengan ese carácter, y cualquier experiencia perceptual se experimenta como algo cuya causa es su objeto.*

Hay un cierto carácter cualitativo ontológicamente objetivo en el mundo; llamémoslo «rojo». También hay un cierto carácter cualitativo ontológicamente subjetivo de mi experiencia que, para evitar cualquier Mal Argumento, llamaremos «Glog». Ahora bien, ¿por qué debería haber alguna conexión entre Glog y rojo? Después de todo, incluso si el

---

[52] John Searle, *Intencionalidad*, capítulo 5.

objeto rojo causó Glog, cualquier cosa puede causar cualquier cosa. De modo que, ¿en qué se supone que consiste la conexión? La respuesta comienza por decir que hay una conexión porque «rojo» se define como la capacidad de causar Glog (con los requisitos habituales acerca de condiciones normales y observadores normales). Y el objeto de Glog se define como la causa de Glog. Este argumento es generalizable a todos los colores. Que un objeto sea de cierto color consiste simplemente en que sea capaz de causar cierto tipo de experiencias en perceptores normales bajo condiciones de iluminación normales.

Aceptado este punto, podemos introducir ahora un concepto intermedio: el concepto de mirar. Una vez que definimos el rojo de la manera que he especificado, entonces que algo sea rojo consiste en que a observadores normales les parezca rojo en condiciones normales. Pero es importante hacer hincapié en que esto, por sí mismo, no tiene ningún poder explicativo, porque que algo parece rojo solo significa que parece *que es* rojo, que parece *como si fuera* rojo. Y eso significa que parecer rojo es parásito de ser rojo, y por lo tanto no se puede emplear para explicarlo. La fuerza explicativa *viene* cuando decimos que el hecho de que a los observadores normales les parezca rojo en condiciones normales consiste en que el objeto cause experiencias visuales de tipo Glog.

La experiencia visual del tipo Glog no presenta rojo solo porque sea causada por el rojo. Esa no es la historia. Más bien la historia es que la experiencia visual presenta rojo porque la esencia de algo *que es* rojo consiste en que es capaz de provocar *este tipo de experiencias,* y la intencionalidad presentacional de la experiencia perceptual tiene siempre la causa de la experiencia como su objeto. La relación causal por sí misma no es suficiente; la especificidad del contenido intencional tiene que estar determinada por las características esenciales de la experiencia visual en cuestión, *de lo contrario ese contenido intencional no fijará esa especificidad.* (Insistiendo en la idea anterior, supongamos que los objetos rojos invariablemente causasen en mí una sensación dolorosa. Este hecho no convertiría la sensación dolorosa en un estado intencional que tuviera la rojez como condición de satisfacción.)

Lo que vengo diciendo debe aplicarse a animales como mi perro, Tarski, del mismo modo que se aplica a los seres humanos. Si observas un perro u otro animal superior realizando alguna actividad intensa, como buscar un hueso o perseguir un gato, verás que toda la experiencia es completamente causal e implica un conjunto complejo de coor-

dinación de la percepción en acción. El perro tiene una experiencia visual causada por el gato que persigue, y coordina sus movimientos corporales —más causación— para que coincida con lo que recibe a partir de sus experiencias visuales y olfativas.

Creo que esta explicación se aplica en general a las denominadas cualidades secundarias. Que algo sepa dulce consiste en que sea capaz de provocar sensaciones gustativas como esta. Es difícil desarrollar el argumento en detalle porque la mayor parte de nuestro vocabulario para describir las cualidades percibidas respecto al gusto y el olfato se deriva del tipo de objetos probados u olidos. Así, por ejemplo, «huele a gasolina» o «sabe a vino tinto» describen característicamente las sensaciones y las experiencias en términos de sus causas características. Sin embargo, creo que la teoría también funciona con ellos. Que algo huela a gasolina consiste en (1) que ese algo cause este tipo de experiencia y (2) que este tipo de experiencia la cause por lo general el oler gasolina. Pero la diferencia entre estos casos y los anteriores estriba en que ser vino tinto, o ser gasolina, no consiste ni siquiera en parte en ser capaz de causar este tipo de experiencias.

VIII. El papel de la causación intencional presentacional

Ahora ya podemos afirmar las mismas ideas desde el punto de vista del carácter causal de la experiencia perceptiva. El que demos por sentado que aquello que percibimos causa nuestra experiencia perceptiva subjetiva es una presuposición de Trasfondo de toda experiencia perceptiva consciente. Piense en los ejemplos que mencioné anteriormente. Por ejemplo, cuando uno escucha un sonido extraño e inesperado, da por sentado que ese acontecimiento auditivo del campo perceptivo subjetivo lo ha causado un sonido del campo perceptivo objetivo. Del mismo modo, cuando percibe un olor extraño o pasa la mano sobre la parte superior del escritorio y siente la lisura de la superficie, en cualquiera de esos casos simplemente da por sentado que la experiencia subjetiva no la causa cualquier estado de cosas objetivo, sino el *propio* estado de cosas que usted está percibiendo. Apliquemos ahora esta lección a la percepción del objeto rojo. Usted mira un objeto del campo visual objetivo y tiene una determinada experiencia subjetiva en el campo visual subjetivo. Hemos venido llamando a esta experiencia visual «Glog». Pero su presuposición de Trasfondo es que lo que ve es lo que

causó Glog. Ahora bien, lo que convierte la experiencia perceptiva subjetiva en una presentación del rojo es simplemente que el rojo consiste precisamente, al menos en parte, en la capacidad de causar experiencias perceptivas subjetivas como Glog.

Creo que ahora hemos satisfecho nuestros requisitos, al menos para el caso del color y otras denominadas cualidades secundarias. Hemos mostrado cómo la caracterización de la experiencia perceptual en términos no-intencionales nos proporciona condiciones suficientes (y en este caso necesarias) para que sea, cuando sea verídica, una percepción de rojo. La conexión interna entre la experiencia y su objeto queda garantizada por el hecho de que el objeto, por así decirlo, consiste esencialmente por definición, al menos en parte, en la capacidad de causar ese tipo de experiencia. A eso me refería cuando decía que haríamos el camino de vuelta de la realidad a la representación, en vez de seguir la tradición de la filosofía analítica que va de la representación a la realidad. En la oración «Hay un objeto rojo frente a mí» las condiciones de satisfacción están determinadas por el significado de la oración, y ese significado se impone sobre los sonidos y las marcas que no son intrínsecamente intencionales. Pero en la experiencia visual plasmada en «Veo que hay un objeto rojo delante de mí», la experiencia visual es intrínsecamente intencional. No podría ser esa experiencia visual si no tuviera esa intencionalidad visual. Obtiene la intencionalidad visual que tiene por un camino de vuelta que va del objeto a la presentación, porque que algo sea un objeto rojo consiste precisamente en que pueda causar experiencias visuales de este tipo. (Veremos más acerca de esto en la Sección X.)

IX. Las cualidades primarias

Hasta ahora tenemos una teoría de las cualidades secundarias. ¿Qué sucede con las llamadas cualidades primarias? Discutiré la percepción de la profundidad en el próximo capítulo, pero permítasenos pasar a considerar inmediatamente dos cualidades primarias bidimensionales tales como la línea y la forma. Aunque creo que la conexión no es tan estrecha como en el caso de las cualidades secundarias, incluso en las formas y las líneas hay una conexión conceptual, una conexión necesaria, entre las propiedades del objeto y su capacidad de causar ciertos tipos de experiencias. Parte de lo que supone para un objeto ser una

línea recta o ser un círculo consiste en ser capaz de causar este tipo de experiencia. En el castellano ordinario, diríamos que el que un objeto sea una línea recta o un círculo consiste, al menos en parte, en «que lo parezca». Eso es correcto, pero es importante volver a hacer hincapié en que «que lo parezca» ha de explicarse en términos del carácter de la experiencia visual, y no a la inversa.

Las cualidades primarias se complican por el hecho de que tenemos algo que consideramos como un medio independiente para establecer la rectitud de la línea o circularidad del círculo. Por ejemplo, que algo sea un círculo, consiste en que todos sus puntos sobre la superficie equidisten de un centro común. Eso es correcto. Pero creo que todas esas nociones tienen a su vez una conexión conceptual y necesaria entre cómo parece que son las cosas y cómo son realmente. Por lo tanto, el principio general es que el contenido intencional de las experiencias perceptivas básicas se fija por la *combinación* de la relación causal con las propiedades de la experiencia visual, interpretada de modo no-intencional. Los rasgos ontológicamente objetivos de las propiedades perceptivas básicas del mundo causan experiencias visuales cuyo carácter es en parte definitorio de los rasgos del mundo. Una línea recta es una recta que se parece a esto y «se parece a esto» implica que es capaz de causar este tipo de experiencia visual. Esta idea vale tanto para las cualidades primarias como para las secundarias.

Piense en el problema desde el punto de vista de un diseñador. Suponga que usted es Dios o la evolución, y está diseñando organismos capaces de hacer frente a su entorno de formas espectacularmente exitosas. En primer lugar, crea un entorno que tiene objetos con distintas formas, tamaños, movimientos, etc. Además, crea un entorno con distintas reflectancias de luz. Después, crea organismos con capacidades visuales espectacularmente ricas. Dentro de ciertos límites, el mundo entero está abierto a su consciencia visual. Pero ahora es necesario crear un conjunto específico de organizaciones perceptivas en las que las experiencias visuales específicas estén internamente ligadas a propiedades específicas del mundo, de tal modo que ser esas propiedades implique tener la capacidad de producir ese tipo de experiencias. La realidad no depende de la experiencia, sino a la inversa. El *concepto* de la realidad en cuestión ya implica la capacidad causal de producir cierto tipo de experiencias. De modo que la razón por la que estas experiencias presentan objetos rojos es que el propio hecho de ser un objeto rojo implica una capacidad de producir este tipo de experiencia. Ser una

línea recta implica la capacidad de producir este otro tipo de experiencia. El resultado es que los organismos no pueden tener estas experiencias sin que les parezca que están viendo un objeto rojo o una línea recta, y que «les parezca» indica la intencionalidad intrínseca de la experiencia perceptiva.

Dado que en todas partes hemos descubierto un isomorfismo especular entre percepción y acción, debemos buscar un isomorfismo similar en la estructura de la acción intencional. ¿Qué hecho descrito no intencionalmente respecto a la experiencia de actuar cuando levanto el brazo le confiere la condición de satisfacción que le confiere?

En el caso de la percepción encontramos que pertenece a la esencia de que algo sea rojo el que cause un cierto tipo de experiencia, así que pertenece a la esencia de que algo sea este tipo de experiencia el que cause un cierto tipo de movimiento corporal. Esta intención-en-la-acción está internamente relacionada con el movimiento corporal, porque no podría ser ese tipo de experiencia si no causase por lo general ese mismo tipo de movimiento corporal. Por supuesto, hay que añadir todas las puntualizaciones habituales acerca del comportamiento normal en condiciones normales, pero la conexión interna sigue siendo la misma en la percepción y en la acción, con direcciones de ajuste y de causación opuestas. La diferencia es que la intención-en-la-acción solo se puede especificar en términos de su contenido intencional, por ejemplo, tratar de levantar el brazo. La experiencia perceptual tiene una caracterización no intencional de su contenido intencional precisamente porque el contenido intencional es el resultado del «camino de vuelta», asunto al que me dirijo ahora.

X. El camino de vuelta

Generalizando a la mente en general el argumento de Russell acerca del lenguaje, podemos decir que nos enseñó que no hay camino de vuelta desde los objetos o los tipos de objetos hasta los contenidos intencionales, porque podemos referirnos al mismo objeto o tipo de objeto por medio de un rango indefinido de diferentes tipos de contenidos intencionales. Pero en lo que se refiere a las propiedades básicas de la percepción, hay un camino de vuelta, y de hecho debe haber un camino de vuelta, desde el tipo de propiedad básica hasta el tipo de experiencia perceptiva. La razón estriba en que las propiedades básicas de la

percepción se definen, en parte, precisamente por su capacidad de causar cierto tipo de experiencias perceptivas, donde esas experiencias tienen necesariamente, por tanto, esa propiedad como su «referente», como su condición de satisfacción.

Y esto no es un resultado trivial, porque conserva una importante visión del empirismo tradicional que ha tendido a perderse en la filosofía posterior, incluso en la filosofía empirista posterior. Tradicionalmente, los empiristas consideraban que existe una conexión esencial entre cómo son las cosas y cómo percibimos que son. Hicieron de esto parte de su teoría del conocimiento. El conocimiento de la realidad solo puede basarse en experiencias sensoriales si existe tal conexión. Por supuesto, de modo trivial, podemos establecer la conexión diciendo meramente: «Bueno, una percepción verídica requiere que las cosas percibidas sean tal y tal», pero, por supuesto, hemos hecho la afirmación satisfactoria usando la palabra «verídica». Ahora la cuestión es: ¿Existe una conexión esencial entre el carácter de las cosas del mundo y el carácter de nuestra experiencia? He respondido a esa pregunta diciendo que con respecto a las propiedades perceptivas básicas debe haber tal conexión, porque ser la propiedad perceptiva básica en cuestión consiste, en parte, en su capacidad de causar cierto tipo de experiencia perceptiva.

XI. Una posible objeción

Hay una objeción que afecta a toda mi explicación y puede ser grave. Reza así: la explicación es o bien trivial, o bien falsa. Estamos asumiendo que de hecho Glog lo causan objetos rojos. Pero eso hace la teoría trivial. La pregunta es: ¿Cómo obtiene Glog la propiedad que parecen causar los objetos rojos? Y es trivial decir que parecen causarla los objetos rojos porque realmente la causan los objetos rojos. Esto presupone lo que estamos tratando de explicar y por lo tanto no tiene ningún valor explicativo.

Pero si no hacemos esa presuposición, entonces la explicación es falsa. Cualquier cosa puede causar cualquier cosa, y Glog puede causarlo cualquier cosa. Supongamos que hay un cerebro en una cubeta acondicionada para que un determinado estímulo electrónico en el pobre cerebro le produzca la impresión de que ve algo rojo. Por un lado, no podemos decir que realmente esté viendo el estímulo. (Ciertos teóricos

de la causalidad se ven obligados a decirlo.) Y por otro lado, no se puede decir que realmente sea el caso que ve algo rojo porque es una alucinación persistente. Otra forma de plantear la objeción consiste en preguntar: ¿Cómo es que ser rojo consiste en la capacidad de causar Glog? ¿Desde qué punto de vista se produce esta ecuación?

No estoy seguro de poder responder a esta objeción, pero estoy bastante seguro de que hay algo erróneo en ella. Trata la causación en cuestión como la causación ordinaria de la bola de billar, y estamos hablando de causación completamente intencional. La causación intencional, como toda intencionalidad, es normativa. Si usted tiene una creencia, el contenido de la creencia tiene que determinar en qué condiciones es verdadera o falsa. Del mismo modo, si tiene un deseo, el contenido del deseo tiene que determinar bajo qué condiciones se cumple o no. Igualmente, si tiene una experiencia perceptiva, el contenido de la experiencia tiene que determinar cuándo es buena o mala. Lo que estoy sugiriendo es que obtiene su contenido porque las condiciones de que sea un caso bueno están incorporadas en la estructura causal de la experiencia. El rojo es la propiedad que causa este tipo de experiencias. Por supuesto podemos caracterizarlo de modo que suene trivial: la experiencia es la experiencia de que parezca que es rojo. Pero el punto es que hay una manera de caracterizar esa experiencia que explica por qué es un caso de que parezca que se ve algo rojo. De este modo explicamos por qué tiene la intencionalidad que tiene, a pesar de que es un acontecimiento del mundo como cualquier otro. Comenzamos con el hecho de que la experiencia perceptiva consciente lleva incorporada intencionalidad presentacional. Y podemos explicar el contenido real de la intencionalidad en términos del componente causal de la experiencia misma y su relación con el objeto del mundo.

Reanudo la discusión sobre este tema, respecto al experimento mental del cerebro en una cubeta, en el próximo capítulo.

XII. Resumen de los resultados obtenidos hasta ahora

Estoy tratando de obtener una caracterización no trivial de la fenomenología bruta de la experiencia visual que entrañará que tiene una condición específica de satisfacción. El primer principio consiste en que toda experiencia perceptiva consciente se experimenta como causada, y causada por el objeto percibido. Pero eso todavía no nos otorga la

especificidad que queremos, porque cualquier cosa puede causar cualquier cosa. La especificidad viene cuando observamos que, para una clase de propiedades, el ser esa propiedad está parcialmente constituido por el ser capaz de causar esa experiencia perceptiva. Ser rojo solo es la capacidad de causar experiencias de tipo Glog. Ahí es donde se obtiene la conexión interna entre el tipo de experiencia y el tipo de objeto percibido. Así es como el carácter cualitativo del campo visual subjetivo presenta las propiedades del campo visual objetivo. Respecto a las propiedades básicas, así es como funciona.

Damos por hecho, en primer lugar, que el organismo es consciente. En segundo lugar, suponemos que en su campo de consciencia hay algunas formas que son intrínsecamente intencionales. Concretamente, suponemos que existe una forma específica de intencionalidad visual y táctil. Dadas estas suposiciones, necesitamos cinco pasos:

1. La percepción es jerárquica. Toda percepción compleja se asienta sobre percepciones básicas de las propiedades básicas. Estamos tratando de explicar la percepción de propiedades básicas.
2. Las experiencias perceptivas tienen intencionalidad intrínseca específica. No hay manera de que pueda tener esta experiencia sin que me parezca que estoy viendo un F.
3. El campo visual subjetivo contiene causación intencional. No hay manera de que pueda tener esta experiencia sin que me parezca que la causa la propiedad que estoy viendo. Estoy viendo el objeto con las propiedades que causan la experiencia. Esta es la presuposición fundamental de Trasfondo.
4. La forma en la que la experiencia toma F como su condición de satisfacción es que F consiste (al menos en parte) en la capacidad de causar experiencias como esta. Esta es la conexión interna entre el contenido F y el estado de cosas F percibido. La forma de la causación es la causación intencional: la causa produce un contenido perceptivo intencional consciente que presenta la causa como el objeto de percepción.
5. Por eso hay una conexión interna y necesaria entre el carácter de la experiencia y la propiedad percibida. El objeto de la experiencia es su causa y estas propiedades se definen por su capacidad —es su carácter esencial— para causar este tipo de experiencias.

Ahora tenemos al menos una solución tentativa para nuestro problema con respecto a las propiedades perceptivas básicas. Pero esta solución plantea más preguntas de las que responde. ¿Qué hay de las

propiedades de nivel superior? Por ejemplo, ¿cómo presenta la fenomenología bruta el hecho de que esto sea un coche? Además, hasta ahora solo he explorado propiedades generales como «ser rojo», pero ¿qué sucede con propiedades específicas como «ser *mi coche*»? ¿Y qué sucede con todas las preocupaciones tradicionales acerca del espectro invertido, de la constancia del color y del tamaño, y de las propiedades inferenciales de la percepción? ¿Y qué sucede con el famoso problema del «cerebro en una cubeta»? Si soy un cerebro en una cubeta, el contenido perceptual puede ser exactamente el mismo pese a que en ningún caso sea verídico. Abordaremos estos y otros temas en el próximo capítulo.



Capítulo 5

Cómo funciona la intencionalidad perceptual

Segunda parte
Extensión del análisis a propiedades que no son básicas

La pregunta que estamos intentando responder no resulta nada sencilla. Es esta: ¿Cómo es que la fenomenología bruta porta intrínsecamente las condiciones de satisfacción que porta? Otra formulación es: ¿Cómo determina el carácter de la experiencia perceptual el contenido? Un requisito de la respuesta es que la conexión debe ser necesaria o interna. No podría ser esa misma experiencia si no tuviera esas condiciones de satisfacción. Así que la metáfora de «bruta» en nuestra formulación inicial puede ser engañosa porque la experiencia no es «bruta», está cargada de intencionalidad. La experiencia debe tener propiedades que determinen la intencionalidad específica que tiene y, sin embargo, debe ser posible caracterizar esas propiedades mediante un vocabulario no intencionalista. ¿Por qué? Porque la experiencia perceptiva es solo un bloque crudo de datos fenomenológicos brutos y debemos caracterizar la fenomenología de modo que muestre cómo determina la intencionalidad.

Los intentos previos de responder esta pregunta que veo que han fracasado, generalmente lo hacen porque solo identifican dos entida-

des, la experiencia y su objeto, sin mostrar por qué esa experiencia ha de tener ese objeto o ese tipo de objeto como condición de satisfacción. Tanto la semejanza como la causación fracasan por las razones que he indicado en el capítulo anterior. La mera identificación de dos fenómenos similares que se asemejan entre sí (semejanza) o que mantienen una relación de causa-efecto (causación) no hace que el uno sea una presentación intencional del otro. La respuesta que propuse respecto a las propiedades básicas es que, si el animal tiene intencionalidad perceptiva consciente, entonces la existencia de una experiencia cualitativa consciente de tipo Q dentro de su campo visual subjetivo —*donde* Q *se experimenta como algo causado por su objeto*— necesariamente tendrá el contenido «Estoy viendo un objeto de tipo F», donde F es esencialmente la capacidad de causar experiencias de tipo Q.

Como de costumbre, es más fácil ver el asunto si examinamos el tacto. Paso la mano por la superficie superior de mi escritorio. El contenido intencional es que la superficie es lisa. ¿Por qué? La experiencia tiene cierto carácter y *ser liso* es, al menos en parte, la capacidad de causar sensaciones que tengan este carácter. En castellano ordinario, diríamos que el objeto es liso porque se siente liso, y liso, para objetos de tamaño medio como este, *solo es* la capacidad de causar este tipo de experiencia. Pero recuérdese: «se siente liso» no explica nada. Es como «parece rojo». Pero explicamos lo que significa que algo «parezca rojo» o «se sienta liso» en términos de su capacidad de causar cierto tipo de experiencias.

Como es de esperar, el paralelismo entre acción y percepción es perfecto. Las experiencias perceptuales tienen dirección de ajuste de mente-a-mundo y dirección de causación de mundo-a-mente. Las intenciones-en-la-acción (experiencias de actuar) tienen dirección de ajuste de mundo-a-mente y dirección de causación de mente-a-mundo. En las acciones básicas y en las percepciones básicas, el contenido intencional está íntimamente relacionado con las condiciones de la satisfacción, aunque se caracterice de manera no-intencional, porque ser el rasgo percibido F consiste en la capacidad de causar experiencias de ese tipo. Y en el caso de la acción, las experiencias de ese tipo consisten en su capacidad de causar ese tipo de movimiento corporal.

Y recuérdese que hablamos de causación intencional en todo momento. Hay mucha otra causación tipo bola-de-billar actuando a diferentes niveles fisiológicos y neurofisiológicos. Pero en el caso de la causación intencional presentacional, la experiencia visual se experimenta

como causada por su objeto y la intención-en-la-acción se experimenta como causa del movimiento corporal.

I. Percepción visual de abajo arriba

En este capítulo llevaremos el análisis más allá de las propiedades perceptivas básicas. El nivel inferior de la percepción está en la percepción de las propiedades básicas. ¿Cuál es el nivel superior? De modo intuitivo nos parece que veo literalmente que algo es una secuoya roja de California, pero que no veo literalmente que alguien esté borracho o que sea inteligente. ¿Cuál es la diferencia? Intuitivamente, lo que estamos tratando de determinar es qué propiedades son *visibles*. E intuitivamente, me parece que la idea ha de ser que las propiedades visibles son aquellas cuya presencia se puede establecer por medio de la vista. Es posible que no pueda establecer la presencia de esas propiedades con fines científicos sofisticados. Pero a efectos prácticos, puede resolver la cuestión de si algo es o no es una secuoya roja de California por su *apariencia*. Por supuesto, si realmente importase desesperadamente querríamos un examen de ADN. Pero a efectos prácticos cotidianos, el ser una secuoya roja de California es una propiedad visible de una especie de árboles. En un tribunal de justicia, por ejemplo, un guarda forestal podría testificar con certeza que el crimen tuvo lugar bajo una secuoya roja de California porque pudo ver el árbol en el momento en el que vio el crimen.

Este es el criterio que propongo para el punto de corte del nivel superior de la intencionalidad visual y otras formas de intencionalidad perceptiva. Si se da el caso de que ver que el objeto tiene la propiedad F constituye un informe genuino de una experiencia visual, entonces la propiedad F ha de ser una propiedad visible. Y si es una propiedad visible, su presencia puede ser confirmada, a efectos prácticos, mediante la vista. No se puede decidir si alguien es inteligente o está borracho solo con mirarle (aunque se podrían tener ciertas pistas), pero sí se puede decidir por su apariencia si ese árbol es o no es una secuoya roja de California. De nuevo, esto vale a efectos prácticos, no con fines teórico-científicos. Este criterio es en cierto modo vago, pero creo que la vaguedad probablemente refleja la vaguedad de nuestra concepción ordinaria de lo visual.

Podría parecer que el criterio para la determinar lo que es básico es radicalmente distinto al criterio para el nivel superior. El carácter básico

lo establecen los hechos brutos de nuestra fisiología. ¿Qué podemos percibir sin que percibamos nada más por medio ello? Pero el nivel superior lo establece nuestra epistemología. ¿Cómo resolvería usted la pregunta acerca de «en qué consiste realmente» tal criterio? Sea como sea, creo que en realidad los criterios son consistentes y que el nivel superior supone un desarrollo natural del nivel básico. En ambos casos, nuestro concepto de lo visual está determinado por lo que podemos descubrir mirando. Se puede descubrir que el objeto es rojo, y se puede descubrir que el otro objeto es una secuoya roja de California. En ambos casos lo que se consigue al mirar es cierto conjunto de experiencias perceptivas causadas por el objeto en cuestión. Estas son algunas de las ideas que voy a explorar en este capítulo.

II. Percepciones tridimensionales

¿Qué hay de la percepción de la profundidad? Desde donde estoy sentado puedo ver literalmente que el sofá está más lejos de mí que la silla. No hay duda acerca de la intencionalidad de la experiencia visual que fija las relaciones espaciales tridimensionales. ¿Cómo funciona?

Les presento una hipótesis que deseo explorar. La voy a exponer en crudo y luego la modificaré cuidadosamente a continuación. Crudamente, el campo visual subjetivo es, por así decirlo, bidimensional. Pero eso no puede ser correcto, porque constituye el Mal Argumento. El campo visual subjetivo no es un objeto visible que tenga dos dimensiones. Pero lo que quiero decir con esto es lo siguiente: todo lo que se genera en el campo visual subjetivo a través de la profundidad se puede generar a partir de un estímulo bidimensional. Por lo tanto, dejando de momento de lado la estereopsis, las superficies bidimensionales pueden crear cualquier impresión de profundidad, como lo demuestran, por ejemplo, las pinturas *trompe-l'oeil*. Podemos ignorar la estereopsis porque se puede tener percepción de profundidad con un solo ojo abierto. La visión monocular no es tan precisa como la de ambos ojos, pero lo que tratamos de explicar es cómo se pasa de las propiedades perceptivas básicas a la percepción de profundidad, de modo que el objeto bidimensional esté configurado de tal manera que incluso a un solo ojo le parezca exactamente como si fuera un objeto tridimensional. ¿Qué produce el objeto, sea bidimensional o tridimensional, en el campo visual subjetivo? Lo que produce son las experiencias visuales bási-

cas, los correlatos visuales subjetivos de colores, líneas, ángulos, texturas, formas, etc. La hipótesis que quiero explorar ahora es la de que los principios de la perspectiva que revolucionaron tanto la pintura occidental forman parte de la capacidad de Trasfondo de cualquier perceptor competente, de tal manera que el perceptor es capaz de ver el mundo de modo tridimensional debido al dominio de Trasfondo que tiene de la perspectiva. Así, por ejemplo, a medida que usted avanza al caminar, las experiencias de los objetos que se van acercando ocupan una mayor porción del campo visual subjetivo y las experiencias de aquellos que se alejan tras de sí ocupan, si mira hacia atrás, una porción más pequeña del campo visual subjetivo. De todos modos, uno tiene «constancia de tamaño». Si le preguntan, ¿le parecía que los objetos cambiaban de tamaño? La respuesta sería que no, que parecían del mismo tamaño. Pero es capaz de ver el mundo como lo ve debido a la capacidad cognitiva para interpretar el contenido experiencial de cierta manera. (Más información acerca de la constancia de tamaño en la sección V.)

Ahora se puede expresar con mayor precisión la función de las llamadas leyes de la perspectiva. El sistema visual no tiene nada con lo que trabajar, excepto el impacto de la luz en la retina, junto con las capacidades disposicionales de Trasfondo y la Red de estados intencionales que el agente pueda poseer. El impacto de la luz en el sistema visual producirá efectos en el campo visual subjetivo que son consecuencias de las leyes de la perspectiva. De modo que, si uno está mirando las vías del ferrocarril que se extienden perdiéndose en la distancia, su campo visual subjetivo contendrá los correlatos subjetivos de dos líneas que se acercan progresivamente la una a la otra en la parte superior del campo visual objetivo. Los elementos subjetivos básicos no fijan por sí mismos las condiciones de satisfacción del espacio tridimensional. Pero dado nuestro dominio de Trasfondo de la perspectiva, el campo visual subjetivo porta un contenido intencional que tiene lo tridimensional como condición de satisfacción. El campo visual subjetivo porta el siguiente contenido intencional: veo vías férreas que desaparecen en la distancia. No estoy diciendo que las entidades del campo visual subjetivo presenten vías de ferrocarril porque parezcan vías de ferrocarril. No se parecen a nada, porque ni lo son ni pueden verse. Más bien, debido a sus propiedades y dado mi dominio de Trasfondo de la perspectiva, lo que veo en el campo visual objetivo parecen vías de ferrocarril.

El testigo dijo: «Vi un objeto que era un cubo perfecto». Pero, por supuesto, la experiencia visual básica no fue la de un cubo. Las propie-

dades perceptivas básicas consistían en un conjunto de líneas que conectaban y se cruzaban. Dado el dominio que el sujeto tiene de la perspectiva, estas líneas se perciben como un cubo.

El resultado de este asunto es el siguiente: La profundidad no es una propiedad perceptiva básica. Las experiencias visuales básicas son experiencias de color, de líneas, de ángulos, de formas, etc., pero la profundidad se percibe como una propiedad no básica del campo visual objetivo, debido al dominio de Trasfondo de los principios de la perspectiva.

Aquí encontramos varias ideas importantes acerca de la pintura y su historia. Gombrich señala que, con la comprensión progresiva de los principios de la perspectiva, ahora los pintores pueden lograr fácilmente hazañas que eran impensables para los pintores medievales. Como dice Gombrich, «[M]uchos modestos aficionados han llegado a dominar trucos que a Giotto le habrían parecido auténtica magia. Quizás hasta las representaciones en colorines que encontramos en una caja de cereales para el desayuno les hubieran hecho suspirar a los contemporáneos de Giotto»[53]. Antes del Renacimiento, por lo general los pintores trataban de reproducir la geometría del objeto mismo y no de producir una imagen sobre un lienzo que causase en nosotros una experiencia similar a la de mirar el objeto. Como entendieron la perspectiva, los artistas renacentistas y posrenacentistas fueron capaces de producir representaciones visuales que tenían efectos en el espectador similares a los del propio objeto real, y lo hicieron produciendo en el espectador una experiencia que tenía propiedades perceptuales básicas que darían la impresión de que se veía algo como el objeto mismo, dada la situación en perspectiva de la percepción. Los impresionistas dieron un paso más allá y, según algunas explicaciones, trataron de plasmar la impresión misma. Si mi exposición es correcta, su tarea no está bien definida porque la impresión no es algo que se pueda ver.

Tenemos que ser extremadamente cuidadosos respecto a cómo relacionamos lo característico de la experiencia con las características de sus condiciones de satisfacción. Frecuentemente se dice (o al menos se decía en mi infancia intelectual) que la razón por la que El Greco pin-

---

[53] Ernst Hans Gombrich, *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1960, pág. 8. [Ed. cast.: *Arte e ilusión: Estudios sobre la psicología en la representación simbólica,* trad. de Gabriel Ferrater i Soler, Barcelona, Editorial Debate, 1998, págs. 22-23.]

taba figuras tan alargadas es que realmente tenía un defecto ocular que hacía que todo le pareciera alargado. Según esta teoría, cuando El Greco veía a una persona que a nosotros nos parecía normal, a él le parecía alargada, y consecuentemente pintaba una persona alargada. Si uno reflexiona sobre esto, ve que no tiene sentido. Supongamos que fuera verdad que una persona corriente que a mí me parece normal le pareciera alargada a El Greco. Si El Greco pintaba exactamente lo que veía, habría pintado una persona que a mí me parecería ordinaria y, por consiguiente, a él alargada. Pero si pintase una persona que me pareciera alargada, entonces a él le parecería su propia pintura hiperalargada porque la hipótesis es que las personas que a mí me parecen ordinarias ya le parecen alargadas a él. En resumen: la hipótesis de que pintaba figuras distorsionadas porque un estímulo normal le parecía distorsionado no tiene sentido, porque si está reproduciendo en el lienzo lo que le produce distorsiones, simplemente reproducirá lo que al resto de nosotros nos parece normal.

III. Relaciones temporales

¿Qué sucede con el tiempo? Hasta ahora hemos analizado cómo las propiedades no intencionales de las experiencias visuales subjetivas pueden darles una intencionalidad intrínseca a los colores, las líneas, las formas y el espacio. ¿Qué pasa con las relaciones temporales? Las relaciones temporales son *literalmente* parte del campo subjetivo. De tal suerte que vi la bola roja antes de ver el cubo verde, y antes de eso, vi el triángulo azul. La temporalidad de las tres relaciones es literalmente una propiedad del campo visual subjetivo. Tuve esta experiencia antes que esa experiencia, y esa experiencia antes que esa otra experiencia. Es bastante fácil inducir ilusiones perceptivas sobre el tiempo porque el tiempo de la experiencia no coincide exactamente con la experiencia del tiempo. Pero, en cualquier caso, en realidad la experiencia subjetiva de las relaciones temporales tiene propiedades que establecen unas condiciones de satisfacción. Es importante hacer hincapié en que no lo hacen por la relación de coincidencia, sino por una combinación de relaciones causales y consciencia. La secuencia de eventos objetivos A, B y C provoca en mí experiencias subjetivas de A, seguidas de B, seguidas de C.

La capacidad de causar en mí experiencias conscientes que están relacionadas temporalmente de cierta manera, le da automáticamente a

esa secuencia de experiencias el contenido intencional de que sus objetos están relacionados temporalmente. ¿Por qué? ¿Esto no viola nuestro principio de que la semejanza no es suficiente para la intencionalidad? No. Lo que estoy argumentando es que la secuencia en el campo visual subjetivo se experimenta como una presentación de una secuencia en el campo visual objetivo, precisamente por la misma razón que en los casos anteriores: que los acontecimientos del campo objetivo estén relacionados de esa manera consiste precisamente en que puedan causar experiencias que tengan estas relaciones.

IV. Extensión del análisis hacia arriba

Hasta ahora he explicado cómo la fenomenología bruta de la experiencia perceptual establece propiedades básicas del mundo como condiciones de satisfacción, y he ampliado el análisis para tomar en cuenta la percepción de la profundidad y otras relaciones espaciales. Ahora hemos de considerar propiedades de nivel superior. Por ejemplo: ¿Qué hecho de esta percepción hace que sea una percepción de *cierto tipo de árbol* y qué hecho de esta otra percepción hace que sea una percepción de *mi coche?*

En mi jardín hay un árbol que identifico como una secuoya roja de California. No tengo ninguna dificultad para distinguir una madera de secuoya roja de California de la de una secuoya gigante ni, en ese sentido, de la de una encina de California o de la de un eucalipto. La identificación de árboles, por cierto, es bastante sencilla en California porque hay muy pocas especies autóctonas, mientras que en un estado como Vermont hay un gran número de especies autóctonas.

Las nociones del lenguaje común de «parece» y «se le parece a» dependen en gran medida de la noción de semejanza. De modo que si digo «Parece una secuoya», entonces parece que estoy diciendo que se asemeja a otras secuoyas. La hipótesis que quiero explorar ahora es que el que algo sea una secuoya implica qué aspecto tiene e implica sus propiedades visuales, y estas no son relaciones de semejanza, sino que son, por así decirlo, propiedades que se pueden especificar de modo independiente. Aprendí realmente a identificar secuoyas viendo secuoyas. El resultado es que cuando veo una secuoya la veo *como una secuoya,* y veo que *es una secuoya.* Tanto la parte del «ver como» como la del «ver que» están contenidas en ello, pero esta propiedad de nivel supe-

rior se basa en la identificación de las propiedades básicas —los colores, las formas, etc.— como las de una secuoya.

En el caso de las propiedades básicas, la hipótesis que exploramos es la de que existe una conexión conceptual o necesaria entre la propiedad y su experiencia perceptual correspondiente, porque la propiedad se define en parte como la capacidad de causar ese tipo de experiencia perceptiva, y la experiencia se tiene como algo causado por su objeto. De modo que la relación de presentación intencional es necesaria y no convencional. No hay manera de que pueda tener la experiencia del rojo sin que me parezca que estoy viendo algo rojo, porque el rojo se define en parte como la capacidad de causar ese tipo de experiencia. La cosa se complica más en el caso de una secuoya, pero se aplican los mismos principios o principios similares. El ser una secuoya lo constituye, en parte, el tener las propiedades visibles de una secuoya y tener esas propiedades supone causar cierto tipo de experiencias visuales. Pero parecerse a una secuoya es una cuestión de causar cierto tipo de experiencias visuales, por lo que la capacidad de causar experiencias visuales la comparten el color rojo y las secuoyas rojas de California. Y en ambos casos me parece que estoy viendo algo rojo o que estoy viendo una secuoya roja de California básicamente por la misma razón; es decir, tener las propiedades visuales de una secuoya lo constituye, en parte, el ser capaz de causar experiencias como esta.

El tipo más simple de propiedades perceptivas superiores no básicas sería el de aquellas que son, por decirlo de alguna manera, aditivas; aquellas a las que se llega simplemente agregando los componentes que constituyen las propiedades básicas. Y creo que podemos estar haciendo algo así con las especies de árboles. He aprendido a reconocer cierto tipo de árbol como una secuoya roja de California. ¿En virtud de *qué* lo reconozco como tal? Lo reconozco en virtud del hecho de que hay un cierto conjunto de propiedades de la estructura del árbol y de la estructura del ramaje que constituye las propiedades visibles de la secuoya roja de California. Ahora bien, las propiedades que constituyen los colores y las formas del ramaje, y el color, la forma y la textura de la corteza, son todas las propiedades básicas. Puedo componer las propiedades básicas para obtener la totalidad. Me han enseñado que cualquier cosa que cause este tipo de experiencia visual es una secuoya roja de California. En tal caso, lo que hacemos es simplemente extender el análisis de las propiedades básicas a entidades que son funciones de la composición de propiedades básicas. Por supuesto, con fines científicos o legales, o

con otros fines técnicos, querríamos un examen genético de ADN para ver si algo es o no es realmente una secuoya roja de California. Sin embargo, con fines prácticos y otro tipo de fines, la experiencia visual es suficiente. Si tiene todas las propiedades perceptibles de una secuoya roja de California, entonces a efectos prácticos se puede identificar como una secuoya roja de California.

El carácter composicional de muchas propiedades de alto nivel puede ser bastante complejo, y aun así producir experiencias perceptivas distintas. Piense en la cata de vinos. A los catadores de vino se les suele enseñar a discriminar varios componentes básicos del sabor del vino, como el alcohol, el azúcar residual de la uva, el tanino, el ácido acético, etc. A continuación aprenden a distinguir entre un cabernet sauvignon y un pinot noir, y se les enseña por medio del modelo que he descrito. Un cabernet sauvignon es un vino que típicamente provoca *este tipo* de experiencias gustativas y olfativas, y un pinot noir es aquel que provoca *este tipo* de experiencias gustativas y olfativas. Nótese que no estoy cayendo en el error de los atomistas psicológicos tradicionales que intentaron construir las ideas complejas a partir de ideas simples. Sin embargo, muchas propiedades de nivel superior son combinaciones de propiedades de nivel inferior. En el caso del vino, la degustación de las propiedades de nivel inferior tiende a ser transformada por la combinación total.

V. El reconocimiento y el problema de la particularidad

Hasta ahora hemos considerado únicamente la percepción de instancias de propiedades generales, tales como el rojo o ser una secuoya roja de California. Ahora abordaré el problema de la percepción de objetos particulares.

En *Intencionalidad* (1983)[54], señalé que hay un problema especial en cómo es que las condiciones de satisfacción señalan un objeto *particular* más que un objeto de cierto tipo. Desde el punto de vista de Bill Jones, ha de haber diferencia entre la experiencia que tiene cuando ve a una mujer que es idéntica a su esposa Sally Jones y cuando ve a la propia

---

[54] John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983. [Ed. cast.: *Intencionalidad,* trad. de Enrique Ujaldón Benítez, Madrid, Tecnos, 1992].

Sally. Yo decía que la manera de responder a este problema consiste en especificar en las condiciones de satisfacción no solo que Bill tiene frente a sí a una mujer con rasgos particulares parecidos a los de Sally, y que su presencia y rasgos están causando la experiencia visual de Bill, sino que es idéntica a la mujer que Bill ha visto en innumerables ocasiones anteriores. De modo que se consigue una relación de identidad entre el objeto percibido y los objetos a los que se refieren otros elementos de la Red y del Trasfondo. En cualquier caso, esa fue la solución que propuse para este problema en 1983. El problema que no abordé entonces, pero quisiera abordar ahora es: ¿Cómo llega todo esto a ser parte de la fenomenología? ¿Qué hecho acerca de la experiencia visual subjetiva hace que realmente solo la satisfaga un objeto particular, más que un objeto de cierto tipo? A pesar del hecho de que dos objetos indistinguibles puedan engañar al sujeto en determinadas ocasiones, en todo caso ha de haber algo respecto a su fenomenología que haga que realmente solo uno de los objetos que satisfacen las condiciones generales sea el que satisface su experiencia visual particular. En términos de sentido común, la cuestión que tenemos aquí va de *reconocimiento*. El punto crucial no es solo que uno tenga la experiencia de ver un coche en particular o una persona en particular, sino que *reconoce* ese coche como su coche y que *reconoce* a esa persona como su cónyuge. Yo sugerí que un modo formal de introducir el reconocimiento entre las condiciones de satisfacción consiste simplemente en señalar que el perceptor ha tenido experiencias previas de un objeto particular y que el objeto que está viendo ahora es idéntico al objeto que causó esas experiencias previas. La solución que propuse en 1983 para la Red es, empleando mi notación de 1983, la siguiente:

> Estamos suponiendo que Jones tiene una experiencia cuya forma es:
>
> 1. Exp. Vis. (Sally está ahí, y su presencia y sus propiedades causan esta experiencia visual) como una experiencia distinta de:
> 2. Exp. Vis. (una mujer con propiedades idénticas a las de Sally está ahí, y su presencia y sus propiedades causan esta experiencia visual).
>
> Desde el punto de vista de Jones, la relación de la Red con este contenido intencional es:

3. En el pasado he tenido un conjunto de experiencias *x, y, z...* causadas por la presencia y las propiedades de una mujer que he conocido como Sally, y en la actualidad tengo un conjunto de recuerdos *a, b, c...* de esas experiencias, que son tales que mi experiencia visual actual es:

Exp. Vis. (tengo ante mí una mujer con propiedades similares a las de Sally, su presencia y propiedades causan esta experiencia visual, y esa mujer es idéntica a la mujer cuya presencia y propiedades causaron *x, y, z...* y causaron a su vez *a, b, c...).*

Creo que este análisis es correcto en cuanto a las condiciones de satisfacción. Insisto: ¿Cómo se concretan esas condiciones de satisfacción en la fenomenología? ¿Qué hecho de la experiencia, interpretado como una porción bruta de fenomenología, porta esas condiciones de satisfacción? La cuestión resulta más apremiante por el hecho de que, desde Wittgenstein, nos hemos vuelto extremadamente recelosos respecto a la idea de que pudiera haber alguna experiencia especial de reconocimiento. Pero el lenguaje ordinario es una buena pista de que hay algunas propiedades fenomenológicas. De modo que decimos cosas como que no solo parece tal modelo de coche, sino que parece *mi coche.* Imagínese usted que un hombre esté casado con una de dos gemelas idénticas que son tan idénticas que desde un punto de vista puramente visual no puede distinguir a una de la otra. De todos modos, si piensa que está viendo a su esposa, le parecerá diferente. ¿Por qué? Porque parece *mi esposa.* Esta es la fenomenología que ahora necesitamos explorar. Además, como sucede con mi coche, mi oficina, mi familia, etc., *resulta familiar.* ¿Y cuál es la fenomenología de la apariencia familiar? Como de costumbre, las ilusiones son importantes desde un punto de vista filosófico. Una ilusión visual común es el *déjà vu.* La fenomenología del *déjà vu* consiste en que uno ve una escena que tiene buenas razones para suponer que no ha visto antes, pero sin embargo le resulta familiar. Es algo que ha visto ya, algo que es *déjà vu.*

La forma en la que hemos venido explorando la fenomenología es mediante una combinación de causación y consciencia. Uno tiene formas conscientes de intencionalidad en las que la causación intencional le proporciona una experiencia. Las propiedades de la experiencia que le permiten presentar este tipo de objeto se definen en términos de la capacidad de ese tipo de objeto para causar ese tipo de experiencia, donde esa capacidad forma parte de la esencia de lo que constituye ser ese tipo

de objeto. ¿Cómo insertamos la noción de reconocimiento de un objeto particular en esa explicación de la fenomenología? No estoy seguro de ello, pero creo que funciona del siguiente modo. En el caso del reconocimiento, no solo tengo la experiencia como algo causado por un objeto que tiene una característica *general* como el rojo, sino que tengo una experiencia con un carácter particular que experimento como algo causado por *ocurrencias repetidas* del mismo objeto particular. O, en sentido estricto, *ocurrencias repetidas de experiencias causadas por ese objeto.* Desde el punto de vista de la intencionalidad, la razón por la que mi coche me resulta familiar es que lo he visto casi todos los días durante los últimos diez años. Cuando lo veo, no veo solo *un coche;* más bien, la fenomenología particular de mi experiencia es que la experiencia la causa un objeto que ha causado repetidamente otras experiencias de este tipo. Es la repetición en la fenomenología lo que le permite determinar el reconocimiento de lo particular. El carácter de esta experiencia no es solo que viene causada por ver un coche; más bien, viene causada por que veamos un coche, donde ese mismo coche ha causado otras experiencias visuales similares en el pasado. En otras palabras, la experiencia visual no es solo el punto final de la secuencia de una experiencia visual, sino que *se experimenta como* la última experiencia de una secuencia de experiencias visuales similares. Y creo que esta es la esencia del «resultarnos familiar» que nos proporciona la fenomenología del reconocimiento.

Observe que, como de costumbre, no hay nada autogarantizado en la fenomenología. Puedo tener la fenomenología de que parece que es mi coche cuando de hecho no es mi coche, pero la fenomenología es diferente cuando lo veo como mi coche y cuando simplemente veo que se parece mucho a mi coche. Adonde quiero llegar es a cómo la secuencia de experiencias genera la fenomenología del reconocimiento.

Y por poner en una forma lo más sencilla posible lo que afirma la fenomenología: la experiencia de ver que es *mi coche,* a diferencia de la experiencia de ver que es un coche con tales y tales propiedades, consiste al menos en parte en que:

> Tengo una experiencia visual causada por un coche con tales y tales propiedades y esta experiencia visual es la última de una secuencia de experiencias visuales causadas por ese mismo coche. Además, sé independientemente que el coche que causó la secuencia de experiencias es mi coche.

Obsérvense ciertas cosas de este análisis. La primera es que estoy tratando de poner en relación el reconocimiento con la identidad de la causa en una secuencia de experiencias, pero la relación de propiedad no es ella misma una propiedad visual. Por esa razón he de ponerla como algo independiente de la fenomenología. Esto se ve mejor en caso de que haya un error. Si de hecho no fuera el mismo coche que el que vi anteriormente, entonces he cometido un error en mi juicio perceptivo. Pero si resultase que nunca hubiera poseído un coche, que hubo un error en el título de propiedad, entonces no hay nada erróneo en mi juicio *perceptivo*. Estaba equivocado acerca de un hecho que es independiente de la fenomenología perceptiva.

VI. Solución de algunas cuestiones pendientes acerca de la percepción

Hay una serie de preguntas que hemos dejado sin respuesta y ahora trataré de abordarlas directamente.

Pregunta 1: ¿Toda percepción de objetos materiales requiere inferencias?

¿Puedo ver un árbol en su totalidad o tengo que inferir la presencia del árbol completo únicamente a partir de la visión de un lado? Parece que debo inferirlo y, sin embargo, fenomenológicamente la experiencia es la de ver un árbol completo. Simplemente es fenomenológicamente incorrecto decir que he inferido algo.

Creo que la noción de propiedad perceptual básica resuelve este rompecabezas. Las propiedades básicas son cosas tales como el tamaño, la forma, el color y la textura de lo que se me presenta. Para ver todo el árbol, he de ver las propiedades perceptuales básicas que se me presentan. Que debamos pensar o no en la percepción del objeto entero como algo que implica una inferencia depende de cómo definamos «inferencia». Si nos referimos a que tiene que haber un acto consciente de inferencia, entonces por lo general no hay tal acto consciente. Casi siempre es falso decir que *infiero* que hay un árbol entero. Si definimos «inferencia» de tal modo que se hace una inferencia cuando el contenido informativo de la experiencia visual subjetiva completa es mayor que el contenido informativo de la percepción de las propiedades básicas, entonces hay una inferencia. El punto crucial en este asunto es que *ser un*

árbol no es una propiedad perceptual básica. En este caso las propiedades perceptuales básicas son los colores, las formas, las texturas, etc. Como hemos visto, ni siquiera la profundidad es una propiedad perceptiva básica, y esto se demuestra por el hecho de que se puede producir la visión del aspecto tridimensional del árbol por medio de la percepción de una superficie bidimensional.

Pregunta 2: ¿Cómo aborda nuestra explicación la constancia del color y la constancia del tamaño?

Lo examinaré en orden. Imaginemos que una sombra cae sobre una parte de la bola roja de manera que parte de ella está sombreada y parte no. ¿Ha cambiado de color la parte sombreada? Bueno, obviamente no, y obviamente no la *vemos como* si hubiese cambiado de color. De todos modos, hay una diferencia en el campo visual subjetivo. Las propiedades perceptuales subjetivas básicas han cambiado. La prueba es que si estuviera haciendo un dibujo de lo que veo, tendría que hacer una parte más oscura en la zona de la sombra, aunque sé que no ha habido ningún cambio en su color real. Es extremadamente engañoso describir este fenómeno como «constancia del color» porque, por supuesto, el color experimentado no es precisamente constante. Es gracias a mis capacidades de Trasfondo de nivel superior por lo que puedo ver que tiene el mismo color, aunque a nivel inferior veo que ha cambiado parcialmente su color. Deseo hacer hincapié en este punto. A nivel básico, no existe la constancia del color. A nivel básico, el color no es precisamente constante, ni subjetiva ni objetivamente. Cambia. Es solo a nivel superior donde sé, gracias a mis capacidades de Trasfondo, que mantiene el mismo color.

Ahora apliquemos estas lecciones al problema de la constancia del tamaño. Veo una hilera de árboles ante de mí. Todos parecen del mismo tamaño, pese a que a nivel básico los árboles más alejados parecen más pequeños debido a la diferencia de impacto entre los árboles lejanos y los árboles cercanos en mi campo visual subjetivo. Mientras camino a lo largo de la hilera de árboles, el campo visual subjetivo cambia para acomodar el cambio de perspectiva. Mi contenido intencional a nivel superior es que los árboles tienen siempre el mismo tamaño, pero a nivel inferior no hay duda de que se produce un cambio en las propiedades perceptuales básicas.

La conclusión de esta exposición acerca de la constancia del color y del tamaño es que ninguna de ellas existe a nivel básico. A nivel básico,

el color y el tamaño cambian, y a un nivel superior, a causa de nuestro dominio (presumiblemente genéticamente codificado) de Trasfondo de las capacidades perceptivas, vemos objetos en condiciones de luz cambiante y a distancias cambiantes como si tuvieran el mismo color y el mismo tamaño.

Pregunta 3: ¿Qué sucede con el problema tradicional del espectro invertido?

Imaginemos una población que esté formada por dos grupos de personas, donde cada grupo disfrute de una experiencia diferente de rojo y verde a la del otro grupo. Por tanto, si soy miembro de uno de los grupos, lo que yo llamo «ver rojo» será tal que, si los miembros del otro grupo tuvieran esa experiencia, lo llamarían «ver verde». Nada de esto se manifiesta en la conducta porque el comportamiento es el mismo en ambos grupos de la población. Ambos arrancan cuando el semáforo se pone verde y se detienen cuando se pone rojo.

Defenderé que, aunque su conducta sea la misma, sus percepciones tienen diferentes contenidos intencionales. No estoy sugiriendo que no sea un experimento mental problemático. Puede ser neurobiológicamente imposible[55]. Pero estamos planteando un experimento mental de tipo filosófico, y no metiéndonos en la neurofisiología especulativa, por lo que la posibilidad y la imposibilidad neurofisiológicas son irrelevantes. De modo que supongamos que el experimento mental es correcto. Ahora bien, si usted se hace la pregunta: «¿Qué hecho de esta experiencia hace que realmente sea una experiencia cuyas condiciones de satisfacción consisten en que haya un objeto verde ahí?», es un rompecabezas porque por hipótesis, en caso de inversión de rojo y verde, los dos grupos de la población identifican exactamente los mismos objetos como rojos y los mismos objetos como verdes, pese a que las experiencias que tienen son distintas y mutuamente excluyentes. Para precisar aún más la cuestión, imagine que pudiera cambiar a voluntad de ser miembro de un grupo de la población a ser miembro del otro, que tuviese un interruptor conectado a la cabeza que me permite pasar de la experiencia roja a la experiencia verde y de la experiencia verde a la experiencia roja, pese a que el estímulo sea constante. Cuando estoy con-

---

[55] Stephen E. Palmer, *Vision Science: Photons to Phenomenology*, Cambridge, MA, MIT Press, 1999.

duciendo, tendré que recordar en qué estado estoy; de lo contrario lo que me parece una luz verde será, de hecho, una luz roja, y viceversa. Sé que la luz que ahora parece de un color que ahora llamo «rojo», hace diez minutos lo habría llamado «verde». Ahora lo llamo «rojo» porque estoy en la fase rojo/verde, no en la fase verde/rojo. La pregunta se vuelve más acuciante porque ya no se puede responder diciendo: «Pertenece a la esencia de esta experiencia cualitativa el que sea satisfecha por las cosas rojas y no satisfecha por las cosas verdes». Esto es porque en el caso que hemos imaginado, una misma persona y con la misma experiencia cualitativa puede ver esa experiencia satisfecha por una cosa roja o una cosa verde, dependiendo del estado en el que se encuentre.

La cuestión es, ¿tienen los grupos el mismo contenido intencional o diferente? Permítanme bloquear una respuesta a esta pregunta antes de que incluso se plantee; la respuesta que dice que la pregunta no tiene ningún sentido. Tendríamos que suponer que «verde» y «rojo» son palabras de un lenguaje privado si pensásemos que había alguna diferencia entre los dos casos. Si la gente identifica los mismos objetos como rojos y los mismos objetos como verdes, entonces carece por completo de sentido suponer que tienen diferentes experiencias internas. Aquí va una ilustración simple de que esta respuesta no sirve. Piense en el cuadro de Monet del campo de amapolas, reproducido como la lámina 5 de la sección de láminas. Ahora invierta el rojo y el verde en su mente, haciendo que todas las amapolas rojas se vean verdes y que la pradera verde parezca roja. Es un cuadro completamente distinto y la experiencia es diferente. La experiencia estética queda totalmente arruinada. Para demostrarlo, presento el Monet en la lámina 6, así modificado[56], junto con el original.

Si, como he venido afirmando, el que otras personas compartan experiencias visuales conmigo es una cuestión que tiene cierta importancia, entonces, ¿cómo estoy tan convencido de que de hecho no tienen el espectro invertido? ¿Cómo estoy tan seguro de que ambos tenemos el mismo tipo de experiencia cuando miramos el Monet? La respuesta, creo, es obvia. Tenemos una maquinaria visual similar en la cabeza. Si nos fijamos en casos en los que estemos seguros de que los organismos no tienen experiencias visuales similares, puede verse la base de esa diferencia. Es común que en los manuales de neurobiología

[56] Estoy en deuda con Matt Langione por esta ilustración.

se diga que los gatos ven el color de modo distinto a los seres humanos. Ahora bien, filosóficamente hablando, parece una afirmación sorprendente. ¿Cómo es posible que los científicos sepan lo que implica tener las experiencias visuales de los gatos? Y la respuesta es que pueden ver la diferencia que hay entre los receptores del color de los gatos y los nuestros. Pueden estar completamente seguros al emitir juicios acerca de la experiencia de los gatos apoyándose en el conocimiento que tienen de las bases neurobiológicas de la experiencia, y por eso mismo puedo estar completamente seguro yo de que otras personas no sufren de espectro invertido. Si sufrieran de espectro invertido, tendrían que tener un aparato perceptivo distinto para la visión del color, y la evidencia disponible es que, al margen de ciertas patologías, hay coincidencia en la percepción humana del color.

Es una suposición de Trasfondo de nuestro uso del vocabulario de los colores que hay coincidencia entre las percepciones de diferentes personas del rojo, verde, azul, etc. El fundamento para realizar esta presuposición de Trasfondo, si se cuestionase, es que sabemos que los mecanismos que producen estas experiencias son en lo fundamental iguales en diferentes personas. Así, por cierto, es como definimos la visión normal. Si no compartes estas capacidades, tienes, de un modo u otro, una visión defectuosa. Como experimento mental, podemos imaginar casos en los que estemos sistemáticamente equivocados acerca de cómo perciben otras personas los colores porque tengan una inversión del espectro que no sea detectable por medio de pruebas conductuales estándar. De todos modos, en estos casos seríamos capaces de detectar que tienen diferentes experiencias de color si tuviéramos un conocimiento completo de su fisiología perceptiva. Si hubiera tales personas, resultaría que con «rojo» y «verde» no querrían decir lo mismo que queremos decir el resto de nosotros con rojo y verde. Hay un fracaso comunicativo sistemático. Como experimento mental es posible; como hipótesis neurobiológica creo que está fuera de lugar. Son objetos rojos los que causan experiencias de color *como esta* y objetos verdes los que causan experiencias de color *como aquella*. Si realmente hubiera personas con espectro invertido, resultaría que querrían decir algo distinto mediante estas palabras, y que digan algo distinto ha de ser detectado por medio pruebas neurobiológicas y no por medio de las pruebas conductuales habituales.

VII. El cerebro en la cubeta

Un experimento mental en filosofía relacionado con el anterior pero aún más radical consiste en imaginar que uno podría ser un cerebro en una cubeta (comencé la discusión acerca de esto en el capítulo 2). Solía usar este experimento mental bastante a menudo, pero los malentendidos eran tan frecuentes que más o menos he dejado de usarlo. (Un malentendido habitual era que supusieran que estaba planteando el problema escéptico: ¿Cómo sé que no soy un cerebro en una cubeta?) Sin embargo, el experimento mental plantea cuestiones interesantes para este libro, de modo que voy a retomar su discusión.

La idea básica del experimento mental es que, si bien soy plenamente consciente de que vivo en el siglo XXI en California, la pura fenomenología de mi experiencia es coherente con la posibilidad de que pudiera ser, por ejemplo, un cerebro en una cubeta llena de nutrientes en un laboratorio de Duluth, Minnesota, en el siglo XXV. Un elaborado sistema informático transmite los estímulos a mi cerebro empleando una grabación de experiencias previas. Afortunadamente para mí, me pusieron una grabación de los siglos XX y XXI, de modo que mis experiencias fueran como las de alguien que viviera en California en los siglos XX y XXI. El ordenador estimula directamente el cerebro sin pasar por los órganos de los sentidos. Todo el argumento del experimento mental descansa en los supuestos probablemente verdaderos de que los procesos cerebrales son suficientes para producir la fenomenología y de que el cráneo es una especie de cubeta. En buena medida, realmente somos cerebros en cubetas, porque el cerebro real está ubicado en la cubeta de mi cráneo. La verdadera diferencia entre la vida real y la fantasía del cerebro en la cubeta, es que mi cubeta en la vida real está unida al resto de mi cuerpo y los estímulos que llegan al cerebro provienen de propiedades del mundo real que estimulan mis terminaciones nerviosas periféricas a través de la percepción y de otras partes de mi sistema nervioso. Además, en la vida real el libre albedrío es al menos una posibilidad. En cambio, para el cerebro en la cubeta, todas sus experiencias, incluyendo las de la «acción libre», están determinadas. Todo el argumento del experimento mental consiste en que mis experiencias cualitativas subjetivas, mi fenomenología, podrían ser exactamente las mismas, aunque estuviera radicalmente desconectado del mundo.

Hemos de prestar atención a varias cosas acerca del experimento mental. En primer lugar, es decididamente de primera persona. La fantasía no consiste en que él, ella o usted podrían ser un cerebro en una cubeta. Resulta obvio que yo puedo ver que él, ella o usted no están en una cubeta. Todo el argumento reside en que mi experiencia de ver que aparentemente otras personas no son cerebros en cubetas, y el resto de mis experiencias, son consistentes con la posibilidad de que aun con todo yo pudiera ser un cerebro en una cubeta. La idea no es que alguien en algún lugar pudiera ser un cerebro en una cubeta, sino que yo, aquí y ahora, con estas mismas experiencias, aún podría ser un cerebro en una cubeta. El experimento mental es en primera persona, pero al igual que el *cogito* de Descartes, es un pronombre en primera persona variable. «Pienso, luego existo» no significa que René Descartes piense, luego exista, sino que absolutamente cualquier persona puede tener el pensamiento «Pienso, luego existo».

El segundo aspecto es que el experimento mental solo tiene sentido en el supuesto de que la fenomenología sea exactamente la misma en los dos casos. ¿Cómo sería mi vida si yo fuera un cerebro en una cubeta? En lo que concierne a mis experiencias conscientes, sería exactamente la misma que ahora. Exactamente la misma.

En tercer lugar, el argumento del experimento mental no es necesariamente epistémico. Podría servir como entrada en el escepticismo acerca de, «¿Cómo sé que no soy (únicamente) un cerebro en una cubeta?». Pero eso no me parece un aspecto interesante del experimento mental. Me interesa más de qué manera podemos separar el carácter ontológicamente subjetivo de la experiencia, de las propiedades ontológicamente objetivas del mundo real al que nos da acceso la experiencia.

En cuarto lugar, el experimento mental no tiene nada de cartesiano; no implica que lo mental y lo físico estén en dos reinos ontológicos diferentes. Simplemente afirma que podemos tener experiencias conscientes cualitativas, ontológicamente subjetivas y biológicamente dadas, que al igual que cualquier otro fenómeno biológico son fenómenos «físicos», sin que las experiencias estén conectadas de manera adecuada al mundo real. El postulado del cerebro en una cubeta como experimento mental no implica cartesianismo de ningún tipo.

Si yo fuera un cerebro en una cubeta, la mayoría de mis creencias serían falsas. Casi todas mis creencias perceptuales serían falsas. Así, ahora creo que veo un escritorio ante mí y que oigo el ruido del tráfico en el exterior. En el caso fantástico, ambas creencias serían falsas. La

pregunta interesante es cuánto *contenido* intencional de mi consciencia se mantendría si la fenomenología fuera la misma, pero la conexión causal con el mundo cambiara radicalmente. En una versión extrema de la teoría externalista causal del significado —el enfoque que dice que el contenido intencional de mis creencias y los significados de mis palabras están totalmente fijados por sus causas— si fuera un cerebro en una cubeta, tendría que creer que soy un cerebro en una cubeta. Esto es así porque el hecho de que yo sea un cerebro en una cubeta es lo que causa lo que pienso y digo, sea lo que sea. Esta idea la adelantaron Davidson[57] y Putnam[58]. De su versión del externalismo se desprende que el contenido de mi creencia lo fijan sus causas. Según Davidson, es por tanto necesario que la mayoría de mis creencias sean verdaderas. Si soy un cerebro en una cubeta, debo creer que soy un cerebro en una cubeta y esa creencia es verdadera. Según este enfoque, cuando ahora me digo a mí mismo: «Creo que vivo en Berkeley, California, en el siglo XXI», lo que realmente quiero decir y he de decir es: «Creo que soy un cerebro en una cubeta en el siglo XXV». Este resultado, me parece, es una *reductio ad absurdum* de sus versiones del externalismo. Recuerde: todo este asunto es decididamente de primera persona. Ahora mismo digo y creo que vivo en Berkeley, California, en la segunda década del siglo XXI. En la fantasía, la causa de que diga esto, y prácticamente la causa de cualquier cosa que diga, es que soy un cerebro en una cubeta en el siglo XXV conectado a una grabación artificial. Por lo tanto, según esta versión que sostienen Putnam y Davidson, aunque diga las palabras «Creo que vivo en Berkeley, California, etc.», lo que realmente significan esas palabras, y lo que es el contenido de mi creencia, es que soy un cerebro en una cubeta en Duluth, Minnesota, en el siglo XXV. Recuérdese: estamos hablando de mí aquí y ahora, bajo la hipótesis de que, sin saberlo, soy un cerebro en una cubeta tal y como hemos descrito, y resulta que, según la visión externalista, el contenido de mi creencia es radicalmente distinto del que yo considero que es. Esta idea es tan contraintuitiva que cuesta tomarla en serio. No aclararé más los absurdos a los que

---

[57] Donald Davidson, citado en John McDowell, *Mind and World,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996, págs. 16-17. [Ed. cast.: *Mente y mundo,* trad. de Miguel Ángel Quintana, Salamanca, Editorial Sígueme, 2003, págs. 55-57.]

[58] Hilary Putnam, *Reason, Truth and History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981, págs. 14-15. [Ed. cast.: *Razón, verdad e historia,* trad. de José Miguel Esteban Cloquell, Madrid, Tecnos, 1988, págs. 26-28.]

conduce porque no es relevante para mi interés principal, que es el contenido de la percepción.

Pero si el externalismo causal se equivoca en cuanto a la determinación del contenido intencional, ¿cómo encaja mi relato de la determinación del contenido intencional perceptiva con la fantasía del cerebro-en-la-cubeta? Si la fenomenología determina en gran medida el contenido intencional, y la fenomenología es la misma en los dos casos, entonces parece que estoy comprometido con la opinión de que el contenido intencional es prácticamente el mismo para el cerebro en la cubeta que para mí, a pesar de que casi todas mis creencias sean falsas en el caso del cerebro-en-una-cubeta.

Creo que de hecho ese es el resultado adecuado. Si ahora mismo soy un cerebro en una cubeta, igualmente creo que soy un filósofo que vive en Berkeley, California, en las primeras décadas del siglo XXI. Todo el argumento del experimento mental consiste en que la fenomenología en el caso del cerebro en una cubeta es idéntica a la fenomenología en el caso verídico. Y en la medida en que la fenomenología fija el contenido intencional, el contenido intencional es idéntico. Pero aquí me encuentro un problema debido a que afirmé que hay un «camino de vuelta» desde objeto hasta contenido intencional. Si el rojo es lo que causa normalmente esta experiencia visual, entonces ¿por qué no estoy viendo literalmente la causa de esta experiencia, sea la que sea, en el caso del cerebro en una cubeta? ¿Cómo puedo afirmar que no estoy viendo nada cuando parece que mi explicación del contenido intencional dice que estoy viendo la causa de mi experiencia de rojo, a pesar de que afirmo que en el caso del cerebro-en-una-cubeta no estoy viendo nada? Supongamos que en el caso del cerebro-en-una-cubeta, mis experiencias de rojo estén causadas sistemáticamente por el estímulo eléctrico EER (abreviatura de «Estímulo Eléctrico Rojo») y que mis experiencias de una línea recta estén causadas sistemáticamente por EELR (abreviatura de «Estímulo Eléctrico Línea Recta»). ¿Por qué no estoy percibiendo EER y EELR? Para responder a esta pregunta, tenemos que aclarar que la explicación de la causación que empleo para dar cuenta del contenido intencional de la percepción se refiere por completo a la causación intencional. En el caso verídico, el objeto de la percepción no es simplemente cualquier vieja causa, sino el objeto que se me presenta en la experiencia perceptiva. Pero en el caso del cerebro-en-una-cubeta, la causación no es causación intencional. La causación es como causación neurobiológica, la cual es esencial para cualquier

experiencia perceptiva, pero ella misma no es objeto de la experiencia. En el caso de la causación intencional, la experiencia perceptiva debe ser experimentada como causada por sus objetos y el contenido intencional se produce como parte de una Red de contenidos intencionales, y en contraste con el Trasfondo de capacidades. De modo que cuando veo rojo, lo veo como un color y lo veo como algo distinto de otros colores como el azul y el verde. Además, los veo todos ellos como partes de una realidad que existe de modo independiente, una realidad que existe de modo totalmente independiente de mi percepción de ella e independiente de mi cuerpo. En el escenario del cerebro-en-una-cubeta, la fenomenología es la misma, pero no hay ningún objeto que satisfaga el contenido intencional que fija esa fenomenología.

En la fantasía del cerebro-en-una-cubeta, realmente es como si estuviera experimentando objetos rojos como causantes de mi experiencia perceptiva. Pero en la fantasía, allí no hay objeto y todo es una alucinación. ¿Cómo qué sería si realmente tuviera creencias perceptivas acerca de la cubeta en la fantasía del cerebro-en-una-cubeta? Bueno, supongamos que todo estuviese montado de modo que las paredes de la cubeta estimulasen una experiencia perceptual en mí como si estuviera viendo las paredes de la cubeta. Eso contaría como un caso genuino de ver la pared de la cubeta, y llegaría a creer que estoy viendo la pared de la cubeta. No estoy seguro acerca de ello, pero creo que la fantasía del cerebro-en-una-cubeta puede acomodarse dentro de la explicación de la fijación del contenido intencional que he ofrecido. En el caso del cerebro en una cubeta, cuando creo que veo algo rojo las condiciones de satisfacción siguen siendo que vea algo rojo. Y eso es así porque supongo que veo algo cuya esencia es la de causar esta clase de experiencia perceptiva a través de causación intencional, pero de hecho no veo nada. De modo que la diferencia entre el caso bueno y el caso malo, entre el caso en el que realmente estoy en Berkeley y el caso en el que soy el cerebro en una cubeta, es que, aunque el contenido intencional es el mismo, en un caso está satisfecho y en el otro no lo está.

VIII. Conclusión

Como dije antes, este capítulo y el anterior son los capítulos teóricos centrales del libro. La cuestión que nos ocupa es cómo fija la fenomenología bruta de la experiencia perceptual las condiciones de satis-

facción que de hecho fija. Para que estableciesen las condiciones de satisfacción (en el sentido de requisito) que establecen, ha de haber una conexión interna entre la fenomenología bruta y las propiedades y los estados de cosas reales del mundo ontológicamente objetivo que constituyen las condiciones de satisfacción (en el sentido de las cosas requeridas). ¿Cómo puede haber una conexión interna, algún tipo de vínculo lógico, entre lo que obviamente son dos conjuntos de fenómenos independientes —sensaciones brutas por un lado y propiedades reales del mundo real por el otro?—. La clave para entender esta conexión, el término mediador entre la sensación bruta y las propiedades reales, es la causación intencional presentacional de la experiencia perceptiva. Por lo general, los filósofos han sido incapaces de ver esto en el pasado porque no entendían la intencionalidad presentacional de la experiencia. Y no veían hasta qué punto la experiencia perceptiva es totalmente causal y se experimenta como totalmente causal. Tradicionalmente, los debates en filosofía analítica acerca de la causación adolecen de una concepción humeana absurdamente inadecuada. Según esta visión tradicional, la causación es siempre una relación entre eventos discretos que constituyen una instancia de una ley general; y la relación causal, la «conexión necesaria», no se experimenta nunca. Esta idea es inadecuada. Vivimos en un mar de experiencias conscientes de causación. En cualquier caso normal de percepción consciente y de acción intencional, la relación causal se experimenta como parte del contenido y de las condiciones de satisfacción de las experiencias perceptivas o de intención-en-la-acción. Cuando levanta el brazo, usted experimenta su «intentar» como la causa de que su brazo se eleve. Cuando ve elevarse el brazo, experimenta el movimiento del brazo como la causa de la experiencia visual que tiene la presencia y propiedades del movimiento del brazo como el resto de condiciones de satisfacción. Lejos de que no tengamos nunca una experiencia de causación, insisto, vivimos en un *mar* de experiencias de causación. Cada vez que percibimos conscientemente algo o hacemos algo intencionadamente, estamos experimentando la causación.

Si uno entiende algo acerca de la causación intencional presentacional, puede comprender cómo se produce la mediación en la conexión entre la experiencia perceptual y la realidad. En el capítulo 4 traté de mostrar cómo, en el nivel más básico, las experiencias perceptivas se experimentan como causadas por sus objetos. Y en el nivel de las propiedades perceptivas básicas y de las experiencias perceptivas bási-

cas, la noción de que algo sea F implica necesariamente la noción de que provoque cierto tipo de experiencias; y es por eso por lo que esas experiencias tienen la condición de satisfacción de presentar algo como F. Es decir, ser un F consiste, en parte, en causar ese tipo de experiencias.

En este capítulo hemos extendido esa explicación para mostrar:

1. Cómo podríamos tener percepción tridimensional sobre la base de las experiencias básicas.
2. Cómo podríamos tener la percepción de relaciones temporales.
3. Cómo podríamos extender el análisis hacia arriba para dar cuenta de las percepciones complejas como la percepción de una secuoya.
4. Cómo podríamos abordar el problema de la particularidad.

El tema básico de estos dos capítulos ha sido que existe una conexión interna entre la fenomenología bruta de las experiencias perceptivas y las condiciones de satisfacción que establecen esas experiencias perceptivas.

Capítulo 6

Disyuntivismo

Un filósofo marciano que visitase la Tierra podría sorprenderse de la cantidad de atención que se presta a las alucinaciones en las discusiones filosóficas acerca de la percepción y no sería irrazonable que concluyese que las alucinaciones han de ser muy comunes. En realidad, son muy raras. Hasta donde yo sé, no he tenido una alucinación nunca en mi vida. Los casos de la vida real que uno escucha y lee son por lo general patológicos o, más frecuentemente, recreativos. Los esquizofrénicos a menudo tienen alucinaciones auditivas en las que «oyen voces» y en algunas dolencias raras hay alucinaciones visuales. En el caso de la enfermedad de Pick, el paciente tiene alucinaciones visuales integradas en el contexto real, de modo que el paciente puede tener una alucinación de un gato sentado en una estantería real de la habitación real. Las alucinaciones recreativas fueron muy comunes en las últimas décadas del siglo xx, cuando mucha gente tomaba drogas «alucinógenas». Yo nunca lo hice, pero conozco gente que lo hizo. Sin embargo, el tipo de alucinaciones visuales sobre las que les gusta discutir a los filósofos con sus fantasías del «cerebro en una cubeta» y del «genio maligno» son muy infrecuentes. En cualquier caso, el estudio de las alucinaciones es una herramienta importante en filosofía y seguiría siendo útil incluso si no hubiese habido nunca alucinaciones reales, por la siguiente razón: al analizar una percepción consciente es crucial, como hemos visto una y otra vez, el poder separar la experiencia perceptual ontológicamente

subjetiva del estado de cosas ontológicamente objetivo que percibimos. Sin establecer esta distinción claramente, no podemos dar cuenta de la biología básica de la experiencia perceptual que consiste en la intencionalidad consciente en el cerebro de quien percibe y en las relaciones causales entre esa intencionalidad y el estado de cosas percibido. Desde un punto de vista filosófico nos resulta útil discutir sobre las alucinaciones porque, por estipulación, la fenomenología de la alucinación y la de la experiencia verídica pueden ser exactamente la misma.

Y esto no es meramente una fantasía. Ahora mismo, por ejemplo, veo la mesa verde, pero podría estar teniendo una experiencia-tipo idéntica a esta y no estar viendo nada. ¿Cómo es eso posible? La causa de la experiencia visual comienza con la reflexión de los fotones en el campo visual objetivo. Después de la estimulación de las células fotorreceptoras, los procesos internos del sistema nervioso son causalmente suficientes para producir la experiencia visual consciente. Una vez que el estímulo visual pasa por la retina, el sistema visual no vuelve a saber nada más acerca de sus causas externas. ¿Cómo podría saberlo? Por lo tanto, en principio es posible duplicar con exactitud la secuencia de sucesos causales, menos el estímulo externo. De hecho, la experiencia visual consciente se fija bastante más abajo de la línea del sistema visual. De acuerdo con Crick y Koch, V1 (área visual 1) tiene poco, o posiblemente ningún, efecto en la experiencia visual[59]. Si uno niega que la experiencia alucinatoria y la experiencia verídica —el caso malo y el caso bueno— pueden ser exactamente iguales fenomenológica e intencionalmente, entonces sabe que ha cometido un error. Si uno tiene una teoría que tiene eso como consecuencia, sabe que la teoría es falsa porque implica una proposición falsa. Sorprendentemente, hay un grupo de filósofos de la percepción que aceptan precisamente esta *reductio ad absurdum*. Se les denomina disyuntivistas.

Creo que debería preocuparles que los científicos que estudian el cerebro y están especializados en la alucinación nieguen su punto de vista. Así, en un artículo de ffytche *et al.*[60] que presenta un estudio

---

[59] Christof Koch, *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*, Englewood, CO, Roberts & Co. Publishers, 2004, pág. 105. [Ed. cast.: *La consciencia: una aproximación neurobiológica*, Barcelona, Ariel, 2005, cap. 6.]

[60] Dominic H. ffytche, Robert J. Howard, Anthony David, Michael Brammer, Peter Woodruff y Steven Williams, «The Anatomy of Conscious Vision: A fMRI Study of Visual Hallucinations», *Nature Neuroscience* (1), 1998, págs. 738-742.

de las alucinaciones sufridas por pacientes con síndrome de Bonnet, se nos dice que «las percepciones visuales espontáneas (alucinaciones visuales) que experimentan estos pacientes son idénticas a las asociadas a la visión normal, aunque se pueden reconocer por su carácter extraño y a menudo divertido, y porque debido a la visión deficiente de los pacientes, los ven con más detalle que los estímulos reales». Y en otro conocido artículo de ffytche, nos dice que su respuesta a la pregunta «¿Qué pasa en el cerebro cuando sufres una alucinación?», es que sucede «lo mismo que cuando experimentas cosas reales»[61].

I. ¿Qué *es* exactamente el disyuntivismo?

Hay muchísima literatura acerca del disyuntivismo, incluyendo algunos artículos secundarios bastante extensos que describen el campo[62]. Hay muchos enfoques diferentes y los disyuntivistas no se ponen de acuerdo entre sí respecto a en qué consiste exactamente su posición, pero esto no resulta sorprendente dado que todos son filósofos. No obstante, una característica común que recorre el disyuntivismo, y que creo que puede usarse para definir la noción, es que no hay una experiencia consciente común que se dé tanto en los casos buenos como en los malos. Como dicen Byrne y Logue en la introducción a su compilación de artículos, «las experiencias en el caso bueno y en los casos malos alucinatorios *no comparten ningún núcleo mental,* es decir, no existe un tipo mental (experiencial) que caracterice a ambos casos»[63]. Insisten en que *«no hay un factor común»* [las cursivas son mías] en las experiencias de los casos bueno y malo, donde «bueno» significa verídico y «malo» significa alucinatorio. Entonces, vemos la percepción como «disyuntiva» en el sentido de que se supone que es una disyunción entre los casos verídicos y los alucinatorios.

---

[61] Dominic H. ffytche, «Hallucinations and the Cheating Brain», *World Science Festival,* 2012.

[62] De estos, los dos que he encontrado más útiles son «Teoría disyuntiva de la percepción» de Matthew Soteriou, en la *Enciclopedia de Filosofía de Stanford* (http://plato.stanford.edu/entries/perception-disjunctive/) y «Disyuntivismo» de William Fish, en la *Enciclopedia de Filosofía de Internet* (http://www.iep.utm.edu/disjunct/).

[63] Alex Byrne y Heather Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings,* Cambridge, MA, MIT Press, 2009, pág. ix.

No obstante, el hecho de que no haya un acuerdo generalizado en la definición del disyuntivismo realmente es un asunto profundo y volveré a ello. Por el momento, dejaré un espacio en blanco en la cuestión y diré que la tesis es que no hay *espacio en blanco* común a los casos bueno y malo. Solo por tener una terminología con la que trabajar, definiré el disyuntivismo como la negación de la tesis del «factor común», donde el factor común implica que el *espacio en blanco* es común a los casos bueno y malo.

De aquí en adelante es importante subrayar que estamos manejando una definición bastante estricta del disyuntivismo. Por ejemplo, a muchos filósofos de la percepción que, al igual que yo, sostienen puntos de vista relacionados con realismo directo, se les denomina erróneamente disyuntivistas. Definitivamente Barry Stroud no es disyuntivista, aunque he oído describirlo como tal. Hay un pequeño grupo de personas que definitivamente son disyuntivistas, y las dos que mejor conozco son mis colegas John Campbell y Michael Martin.

A continuación, vamos a ver que hay muchos aspectos inusuales en el disyuntivismo. Pero quizás el aspecto más asombroso sea este: en la literatura está claro que los autores piensan que lo compartido es una *hipótesis*. Algunos piensan que la experiencia en el caso bueno y la experiencia en el caso malo puede ser la misma; otros lo niegan. Y luego hay discusiones interminables acerca de si somos precisos en la introspección de las experiencias propias, si la indiscriminabilidad prueba la igualdad, y si la no-transitividad de las impresiones de indiscriminabilidad muestra que la tesis del factor común es incorrecta. (La no-transitividad se manifiesta en el siguiente tipo de experimento: el sujeto no puede discriminar A de B y no puede discriminar B de C, pero puede discriminar A de C.) Creo que todas estas discusiones están mal planteadas. En filosofía (a diferencia de lo que ocurre en neurociencia), la idea de que pueda haber alucinaciones que tengan la misma fenomenología y el mismo contenido intencional que la experiencia verídica no es una hipótesis, es una *estipulación*. Decidimos, como experimento metal, no solo que hay alucinaciones y experiencias verídicas indiscriminables, sino que son indiscriminables por el hecho de que tienen exactamente las mismas propiedades fenomenológicas. Limitaremos nuestra discusión a casos en los que la fenomenología fije el contenido intencional. Si la fenomenología es tal que parece que se ve algo rojo, entonces el contenido intencional es que el sujeto está viendo algo rojo. Todas las discusiones acerca de la no-transitividad de la indiscri-

minabilidad y de la posibilidad de equivocarse acerca de los propios datos introspectivos, simplemente no vienen al caso. Cuando Descartes postuló la posibilidad de un genio maligno, no había hecho muchos estudios empíricos de genios malignos y descubrió que tenían la capacidad de producir alucinaciones que son iguales que las experiencias verídicas. Lo postuló como experimento mental. Para refutarlo habría que demostrar, no que uno pueda equivocarse respecto a las propias experiencias (que uno solo tiene una capacidad limitada para discriminar, que la indiscriminabilidad no es transitiva, etc.), sino que, de alguna manera, es conceptual y lógicamente imposible que una experiencia verídica sea igual que una alucinación correspondiente. La situación desde un punto de vista lógico es la siguiente: concédame que es al menos posible que pueda haber dos experiencias perceptivas subjetivas, una de las cuales es alucinatoria y la otra verídica, y que cada una de ellas tiene alguna fenomenología (no tiene que ser una fenomenología en común). Si concede eso como mera posibilidad, entonces es posible estipular, con fines filosóficos, que nos vamos a ocupar de casos en los que la fenomenología y el contenido intencional sean exactamente iguales en los dos casos. Todas las demás propiedades empíricas que uno lee en la literatura acerca de nuestra incapacidad para discriminar lo que de hecho son percepciones diferentes, la no-transitividad de la indiscriminabilidad, etc., son simplemente irrelevantes. Estamos estipulando que hay algo compartido.

La situación es algo así como el famoso caso de la maestra que dice: «Sea X el número de ovejas», a lo que un niño con mentalidad filosófica responde: «Pero maestra, supongamos que X no es el número de ovejas». Incluso se discute acerca de si la carga de la prueba —en la disputa entre el disyuntivismo y el elemento en común— les corresponde a los disyuntivistas o a los teóricos del elemento en común. ¿Ha de probar la maestra que el número de ovejas es X? Con el fin de refutar la tesis del factor común, se tendría que mostrar que es lógicamente imposible que pudiera haber una fenomenología común. No basta con sostener que uno podría equivocarse en un caso dado o que los juicios de indiscriminabilidad no son transitivos. La existencia de un factor común no es una hipótesis, es una estipulación.

Como de costumbre, en todas estas estipulaciones existen fundamentos para establecer la estipulación. En el caso de las ovejas, suponemos que podemos contar las ovejas empleando los números naturales, y que, por ejemplo, «la raíz cuadrada de menos siete» no es una posible

respuesta a la pregunta: «¿Cuántas ovejas?». En el caso de las alucinaciones, es cuando menos *posible* que pueda haber una alucinación que tenga alguna fenomenología. Si tiene alguna fenomenología, entonces permítasenos considerar, como experimento mental, casos en los que dos ejemplares *(token)* diferentes de experiencias sean en realidad de tipo idéntico *(type)*. Si se me concede que es posible que existan experiencias fenomenológicamente idénticas, y al menos para algunas propiedades —las propiedades básicas— la fenomenología es suficiente para fijar su contenido intencional, entonces una fenomenología en común implica un contenido intencional en común.

Si, al igual que yo, usted no ha tenido nunca una alucinación, también podría serle útil pensar en sueños donde los componentes subjetivos conscientes del sueño existan de modo claramente independiente de cualquier objeto externo percibido.

Bueno, si podemos considerar el que haya un factor común como una mera estipulación, ¿por qué no podrían los disyuntivistas estipular igualmente el disyuntivismo? Es decir, ¿por qué no podrían estipular un sentido de «experiencia perceptual» en el que se individualice el componente experiencial perceptivo, haya o no de hecho un objeto de percepción? En tal caso, simplemente estipulan que la experiencia perceptual es diferente en los casos bueno y malo. Creo que, si observamos con atención la literatura, de hecho eso es exactamente lo que ocurre. Considere las siguientes palabras de Michael Martin respecto a tener una percepción verídica. Dice: «No se podría dar ninguna experiencia como esta, ninguna experiencia que fuera fundamentalmente de la misma clase, si no existiera un objeto apropiado del cual apercibirse»[64]. ¿Cómo lo sabe? Es una afirmación sorprendente. La investigación sobre la alucinación en neurociencia lo niega explícitamente[65]. A primera vista, lo que tienen en común la alucinación y el caso bueno indiscriminablemente idéntico es que comparten una fenomenología idéntica y, por lo tanto, al menos una cierta gama de propiedades, un contenido intencional idéntico. Martin estipula que no pueden ser «fundamentalmente

---

[64] Michael G. F. Martin, «The Limits of Self-Awareness», en Alex Byrne y Heather Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, MIT Press, 2009, pág. 279.

[65] Dominic H. ffytche, Robert J. Howard, Anthony David, Michael Brammer, Peter Woodruff y Steven Williams, «The Anatomy of Conscious Vision: A fMRI Study of Visual Hallucinations», *Nature Neuroscience* (1), 1998.

del mismo género». ¿Qué se supone que añade ese «fundamentalmente»? Ni Martin ni los otros disyuntivistas en cuestión han realizado un estudio cuidadoso de la psicología y de la neurobiología de la experiencia perceptiva con el fin de descubrir que las experiencias son radicalmente diferentes en las dos clases de casos. Por razones filosóficas, han decidido tratarlas como si fueran radicalmente diferentes. Esta es la razón por la cual hay tan poca claridad respecto a lo que se dice que *no hay en común* exactamente entre los casos bueno y malo. La estrategia actual consiste en estipular que las experiencias perceptivas son individualizadas por el hecho de si son o no verídicas. Los disyuntivistas comienzan con la distinción de sentido común entre percepciones verídicas y no-verídicas. Hasta aquí todo bien. Pero, después de haber tomado la decisión de individualizar las *experiencias* perceptivas, se ven forzados a decir que hay una diferencia en la propia experiencia entre los casos bueno y malo, *algo que va más allá del hecho de que uno sea verídico y el otro no*. Hay una diferencia obvia entre los casos buenos y los malos: uno es bueno y el otro es malo. Pero los disyuntivistas continúan insistiendo en que ha de haber algo más allá de eso. Ha de haber algo más que el hecho de que en un caso esté viendo el objeto, y en el otro tenga una alucinación del objeto que experiencialmente es de un tipo idéntico.

Es importante entender este punto con exactitud. Yo, junto con Descartes y casi todo el mundo, decido por estipulación tomar en consideración casos de experiencia verídica y casos de alucinación correspondiente que son exactamente iguales. Los disyuntivistas, de nuevo por estipulación, deciden individualizar las experiencias perceptivas por el hecho de si son o no verídicas. Ambas partes han de estar de acuerdo en que realmente existen los estados subjetivos cualitativos conscientes. Si no hay subjetividad consciente no es posible discutir estos asuntos[66].

---

[66] Campbell, pese a que sigue usando el vocabulario de la «consciencia», en realidad da a entender que las experiencias perceptivas conscientes no existen. Es decir, no existen en el sentido en el que casi todos los demás y yo mismo usamos la expresión «consciencia» para referirnos a estados que tienen una propiedad consistente en «cómo-qué-se-siente». Campbell no reconoce la existencia de tales estados perceptivos conscientes. Dice que las *únicas* propiedades de la situación perceptual son el perceptor, el objeto y el punto de vista. En respuesta a un borrador previo de este capítulo, señala que no niega explícitamente la existencia de la consciencia perceptiva. Muy bien, pero si solo hay tres propiedades, todas ellas ontológicamente objetivas, no hay lugar para la consciencia perceptiva ontológicamente subjetiva. Veremos más acerca de sus ideas más adelante.

La teoría que estoy avanzando, la intencionalidad presentacional consciente, individualiza estas experiencias por su fenomenología y, por lo tanto, en los casos básicos, por su contenido intencional. Nuevamente, los disyuntivistas individualizan las experiencias perceptivas conscientes por el hecho de si son o no verídicas. La estipulación de los disyuntivistas supone, sin embargo, un compromiso mucho mayor que la estipulación de la tesis del factor común. La estipulación del factor común únicamente requiere que sea posible que haya dos experiencias perceptivas, una buena, y otra mala, exactamente con la misma fenomenología y el mismo contenido intencional. La estipulación de los disyuntivistas exige que además del hecho de que uno sea bueno y el otro malo, ha de haber alguna diferencia adicional en cada caso. Pero en su opinión, es imposible que haya dos casos, uno bueno, y otro malo, con la misma fenomenología y el mismo contenido intencional exactamente.

Tras hacer esta estipulación, el disyuntivista se compromete entonces a proporcionarnos descripciones cuidadas de los componentes conscientes de la experiencia verídica y de la experiencia alucinatoria que mostrarán que en cada caso han de ser diferentes. No he visto a ningún disyuntivista tratar de hacerlo seriamente, así que pasemos a la siguiente cuestión profunda. ¿Por qué querría alguien hacer esta estipulación? Martin da una respuesta clara. Cree que si no se hace esta estipulación se está obligado a negar el realismo ingenuo o directo. Como escribe Martin: «La principal razón para apoyar el disyuntivismo es bloquear el rechazo de una visión de la percepción que denominaré *realismo ingenuo*. El realista ingenuo cree que al menos algunos de nuestros episodios sensoriales son presentaciones de una realidad independiente de la experiencia»[67]. Si se concede la suposición del género común, entonces el «factor común más alto» sería el objeto de percepción. En realidad creo que este es el único argumento serio que he visto en favor del disyuntivismo[68] tal como lo he definido, y a estas alturas el lector lo reconocerá como el Mal Argumento. Sin embargo, más adelante diré mucho más acerca de él y en detalle. La motivación profunda del disyunti-

[67] Michael G. F. Martin, «The Limits of Self-Awareness», en Alex Byrne y Heather Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings*, Cambridge, MA, MIT Press, 2009, pág. 272.

[68] Martin maneja otro argumento sobre la imaginación que discutiré brevemente más adelante.

vismo es la convicción de que hay un alto precio filosófico que pagar por la tesis del factor común, y que esto se ve en un autor tras otro. Voy a argumentar a lo largo del resto de este capítulo que no hay precio alguno que pagar por la tesis del factor común *una vez que se disponga de una explicación adecuada de la intencionalidad presentacional de la experiencia perceptiva*. Irónicamente, la propia formulación que emplea Martin para expresar su punto de vista es la formulación que emplearía yo para caracterizar mi punto de vista, lo que constituye un rechazo de su disyuntivismo. Dice Martin: «al menos algunos de nuestros episodios sensoriales son *presentaciones de una realidad independiente de la experiencia*» (la cursiva es mía). Esto expresa exactamente mi opinión.

II. Argumentos a favor del disyuntivismo y réplicas

El argumento más común es una variación del Mal Argumento que dice que la tesis del factor común tiene la consecuencia de que el realismo ingenuo es falso. Pero el realismo ingenuo es verdadero, de modo que es falso que haya un factor común. Supongamos que hubiera una propiedad común a los casos bueno y malo, un «factor común más alto» en palabras de McDowell. De ser así, el factor común más alto sería el objeto de la percepción, una entidad ontológicamente subjetiva que se percibe. Pero entonces si eso es cierto, el realismo ingenuo es falso. Sabemos independientemente que el realismo ingenuo es verdadero, así que por contraposición la teoría del factor común más alto ha de ser falsa. El Mal Argumento en su forma tradicional da a entender que el factor común más alto es el objeto percibido, el dato sensorial. Este argumento niega la primera premisa de que existe un factor común más alto y, por consiguiente, mantiene el realismo ingenuo aceptando la validez del argumento y desafiando su solidez sobre la base de que la primera premisa es falsa. Así que tanto los teóricos del dato sensorial como los disyuntivistas cometen el mismo error, aunque crean que discuten entre sí. El error consiste en suponer que la tesis del factor común implica que el elemento común se percibe tanto en el caso verídico como en el caso alucinatorio.

A lo largo de este libro he defendido una forma de realismo directo que no solo es consistente con la tesis del factor común, sino que es, de hecho, consecuencia directa de la teoría de la intencionalidad presentacional de la percepción que ofrecí en el capítulo 2. En este punto es

donde se manifiesta con mayor fuerza el desacuerdo entre el disyuntivismo y mi postura. Creo que el factor común no refuta el realismo directo y que suponer que lo hace constituye el Mal Argumento.

Dije que los disyuntivistas se equivocan al creer que se ha de pagar un precio por aceptar la tesis del factor común. Voy a enumerar las cosas que consideran que son el precio de aceptar el factor común y luego voy a mostrar en cada caso que no ha de pagarse tal precio. Supongamos que alguien aceptase dos de las afirmaciones principales de este libro: primero, que el Mal Argumento es verdaderamente malo y, segundo, que la percepción genuina tiene intencionalidad presentacional y, por lo tanto, implica realismo directo. Cualquiera que acepte esas dos afirmaciones, no encontrará absolutamente ningún motivo para aceptar el disyuntivismo. No se torna tanto falso como simplemente innecesario.

Objeción 1: El factor común implica la negación del realismo ingenuo

Como he dicho, el argumento más habitual a favor del disyuntivismo es que constituye la única manera de preservar el realismo ingenuo, y tal y como se plantea, este es el Mal Argumento. Pero estos asuntos son tan extensos que me gustaría adentrarme un poco más en ellos. He defendido en todo momento que se pueden sostener el factor común y el realismo ingenuo una vez que se reconoce el carácter falaz del Mal Argumento. El realismo directo simplemente dice que los objetos se perciben directamente y no a través de una percepción previa de otra cosa. La experiencia visual es el contenido, pero no el objeto de la percepción. Los disyuntivistas que conozco creen que manejan un sentido más fuerte de realismo ingenuo que la mera versión del realismo directo que he venido defendiendo yo. Una de sus afirmaciones favoritas es que, en el caso verídico, el objeto forma parte *literalmente* de la experiencia perceptual, pero en el caso alucinatorio no hay objeto como parte de la experiencia perceptiva; por eso las experiencias perceptivas son «fundamentalmente» diferentes en los dos casos. Hasta ahora no he respondido a esta concepción del realismo ingenuo.

Respuesta a la objeción 1

Consideremos la afirmación de que el objeto es literalmente parte de la experiencia perceptual. Hay una manera de interpretar esta afirmación que la hace trivialmente verdadera y otra forma de interpreta-

ción en la que es trivialmente falsa. Si nos fijamos en las condiciones de verdad de «el sujeto S ve el objeto O», es obvio que la ocurrencia de «O» es extensional; es decir, la verdad del enunciado implica la existencia de O. Y en ese sentido el objeto es parte del conjunto total de condiciones de verdad del enunciado, por lo que la afirmación es trivialmente verdadera. Pero hay otro sentido en el que es trivialmente falso, porque el objeto físico visto no puede ser literalmente una pieza de la experiencia perceptiva subjetiva que está en la cabeza.

Pero también hay un sentido más profundo en el que el objeto es parte constitutiva, y eso es así precisamente porque la forma de la experiencia es la de la intencionalidad presentacional. Las condiciones no se satisfarán a menos que la intencionalidad ascienda hasta alcanzar al objeto, y a menos que el objeto cause la experiencia del mismo. Recuérdese: la percepción no es solo una *representación,* sino una *presentación* directa. De modo que, una vez más, la percepción directa no es un argumento a favor del disyuntivismo; más bien, es una consecuencia natural de la intencionalidad presentacional de la percepción.

Hay un componente subjetivo en cualquier percepción consciente. En el caso de la visión, la experiencia subjetiva está en la cabeza del perceptor y el objeto no está en su cabeza. Pero según mi experiencia, los disyuntivistas creen que manejan un sentido más fuerte del concepto de realismo ingenuo, en el que el objeto es literalmente parte de la experiencia. Esta afirmación no es ni trivialmente verdadera ni trivialmente falsa. ¿A qué se refieren exactamente? Todos ellos son sucesos y objetos reales que ocurren en el espacio-tiempo del mundo real. Hay un objeto ahí fuera. Hay una experiencia subjetiva que sucede en mi cabeza. Y esa experiencia subjetiva la causa el impacto de la luz reflejada por el objeto sobre mis células fotorreceptoras. En el capítulo 1 he realizado un dibujo de cómo se relacionan entre sí estas entidades. Creo que las relaciones están claramente reflejadas en ese capítulo, pero cualquiera que desafíe mi dibujo ha de dibujarme otro. No es fácil ver cómo harían un dibujo coherente de la situación perceptual los disyuntivistas, porque las limitaciones del dibujo son:

a) La luz reflejada por un objeto provoca una secuencia de disparos neuronales que comienzan en las células fotorreceptoras de la retina.
b) Esta secuencia produce finalmente una experiencia visual consciente.

c) Como todos los estados conscientes, estas experiencias visuales conscientes son cualitativas, ontológicamente subjetivas y forman parte de un campo consciente unificado. Nunca aparecen aisladas, sino que son parte en todo momento de una totalidad de mi consciencia.
d) Todas están en la cabeza; es decir, que el impacto de los fotones provoca finalmente experiencias visuales cualitativas y subjetivas y, al igual que sucede con todos los demás fenómenos biológicos, como la fotosíntesis y la digestión, estas existen enteramente en el sistema biológico. Existen en sistemas de células —en este caso neuronas— y no hay forma en la que puedan, por decirlo de alguna manera, deslizarse fuera del cerebro y flotar alrededor del área vecina. Volveré a este punto más adelante. Creo que esta es, probablemente, mi objeción decisiva al disyuntivismo. No se le da sentido a la afirmación de que el objeto es parte de la percepción, porque no se le da sentido a la afirmación de que la experiencia perceptual consciente, cualitativa y subjetiva, que existe enteramente en la cabeza, pueda contener el objeto físico que se ve.

De modo que hemos encontrado un tercer modo de interpretar la afirmación: además de ser o bien trivialmente verdadera, o bien trivialmente falsa, existe una manera de entender la afirmación según la cual no se le ha dado un significado claro de tal manera que nos permita realizar un diagrama de las relaciones entre las distintas entidades involucradas. Si usted considera que el escritorio forma parte literalmente de mi experiencia perceptiva del escritorio, en el mismo sentido en el que mi experiencia del color forma parte literalmente de mi experiencia perceptiva, hágame un dibujo que muestre las ontologías subjetiva y objetiva y sus relaciones causales.

Continuación de la respuesta a la objeción 1: Los elementos de la situación perceptiva

Estas cuestiones son tan importantes que vale la pena volver sobre los diagramas de nuevo. Recuerde: la filosofía de la percepción visual comienza cuando el objeto percibido refleja los fotones y el fotón golpea la retina y desencadena una serie de sucesos. La historia aquí es tanto causal como intencional, pero para simplificar y evitar argumentos innecesarios, ignoraré por el momento la intencionalidad de la percepción. Así queda el dibujo (Figuras 6.1 y 6.2):

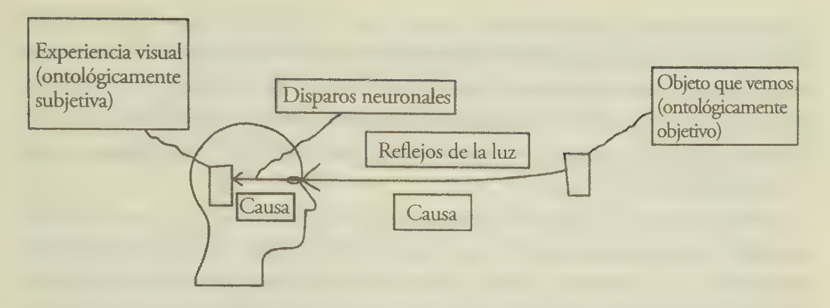


Figura 6.1. Esto representa la secuencia causal por medio de la cual la percepción visual causa una experiencia visual consciente en el cerebro.

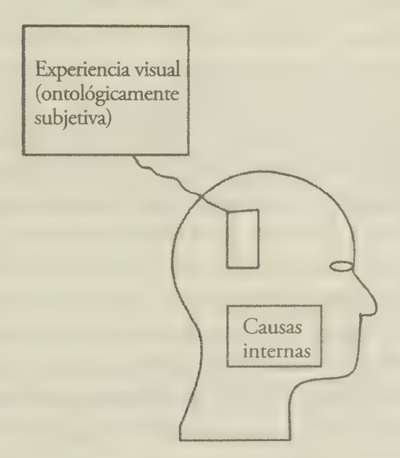


Figura 6.2. Esto representa una alucinación en la que se da una experiencia visual de tipo-idéntico sin la percepción de un objeto.

En los dos casos, por estipulación, la fenomenología de la experiencia alucinatoria y la de la experiencia verídica son idénticas.

Ahora bien, ¿qué dirá exactamente el disyuntivista acerca de estas imágenes? Recuérdese que estamos hablando de sucesos reales (biológicos) y, por lo tanto, de sucesos físicos del mundo. Es decir, la experiencia perceptual interna, íntima, cualitativa y subjetiva, es simplemente un dato físico de la biología. Su existencia no es algo que valga la pena discutir, aunque por supuesto estoy dispuesto a defenderla. Cualquiera que tenga una teoría de la percepción ha de ser capaz de hacer estos

dibujos, porque las relaciones espaciales y causales que hay entre las diferentes entidades involucradas han de poder describirse. Recuérdese también que la propia experiencia visual no se ve porque en el caso verídico consiste precisamente en la *visión* del objeto percibido y en el caso alucinatorio consiste en una experiencia perceptiva consciente que carece de objeto.

Voy a describir dos enfoques porque he tenido la oportunidad de discutirlos con sus autores y, por tanto, estoy más seguro de mi representación. Los conozco mejor que otros enfoques del disyuntivismo. El primero es la teoría relacional de John Campbell. De acuerdo con la teoría relacional, hay tres y solo tres elementos en la situación perceptual: el perceptor, el objeto y el punto de vista. No hay nada en su enfoque que reconozca la existencia de una experiencia perceptual consciente, cualitativa y subjetiva que se dé en la cabeza del perceptor. Se compromete a negar la opinión que sitúa al sujeto en primer lugar. La pregunta esencial no puede plantearse: ¿Cuáles son exactamente las relaciones entre la experiencia consciente ontológicamente subjetiva y los objetos ontológicamente objetivos que vemos? Además, bajo este enfoque no hay respuesta a la pregunta: ¿Qué causa exactamente en las células fotorreceptoras el impacto de los fotones? No solo se trata de filosofía equivocada, es neurobiología equivocada porque, sin dar ninguna razón, niega las teorías neurobiológicas estándar acerca de cómo se produce la percepción visual. (Para una explicación estándar, véase *La consciencia: una aproximación neurobiológica,* de Christof Koch)[69]. No sé dibujar las alucinaciones según este enfoque. Me parece que hay cuatro objeciones decisivas a la explicación «relacional»:

1. No explica las alucinaciones.
2. No puede ofrecer una explicación causal de lo que sucede después de que los fotones impacten sobre las células fotorreceptoras.
3. Niega implícitamente la existencia de experiencias perceptuales conscientes; es decir, niega la existencia de estados perceptuales cualitativos y subjetivos.

---

[69] Christof Koch, *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach,* Englewood, CO, Roberts & Co. Publishers, 2004. [Ed. cast.: *La consciencia: una aproximación neurobiológica,* Barcelona, Ariel, 2005].

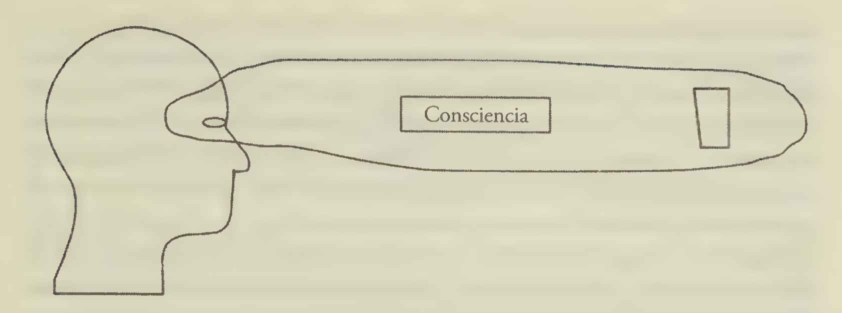


Figura 6.3. Esto representa cómo piensan algunos disyuntivistas en la experiencia perceptiva consciente, en tanto algo que incluye el objeto percibido como parte de ella. Por mi parte, argumento que esto no tiene sentido.

4. No puede distinguir el mismo contenido en diferentes modalidades, en la medida en que tanto el ver la lisura de la mesa y como el sentir la lisura de la mesa, relacionan al perceptor con la lisura de la mesa; pero la cualidad subjetiva del ver es bastante diferente de la cualidad subjetiva de sentir. No veo cómo puede expresar estos hechos la teoría relacional. Volveré a este punto más adelante.

Hay muchas otras objeciones además de estas cuatro, pero cada una de ellas parece decisiva, así que quizás sean suficientes. Más adelante en este mismo capítulo plantearé más objeciones al enfoque de Campbell cuando considere el aspecto consciente de la percepción consciente.

Un segundo enfoque, que puede asociarse con Michael Martin y Alva Noë, consiste en que, en el caso verídico de una manera u otra, la consciencia sale de la cabeza y envuelve al propio objeto. Francamente, no creo que semejante punto de vista pueda volverse coherente, pero permítasenos intentarlo. La consciencia de la que estamos hablando es un fenómeno biológico; esto es, es cualitativa, es ontológicamente subjetiva y existe siempre como parte de un campo consciente total. Como todos los fenómenos biológicos, en la vida real se concreta en sistemas celulares. Piense en la fotosíntesis, en la digestión o en la lactancia como fenómenos biológicos comparables. Ninguno de ellos puede flotar simplemente en el espacio. Toda biología ha de concretarse en sistemas físicos, biológicos. Pero supongamos que creásemos una consciencia visual artificial al margen de los sistemas biológicos. Seguramente algo así es lógicamente posible e incluso puede que sea tecnológicamente posible

algún día. Bien. A pesar de todo, la consciencia ha de concretarse aún en algo. Esta es una propiedad general de todas las propiedades de nivel superior del mundo real: la solidez de la mesa, la liquidez del agua o la elasticidad de la barra de acero. Todos los fenómenos físicos de nivel superior se concretan en sustratos físicos. ¿Cuál es concretamente el sustrato físico cuando la consciencia se desliza fuera del cerebro? Me da apuro tener que hacer estas preguntas porque hacer la pregunta ya manifiesta la inverosimilitud de la teoría a examen. (Presupongo que la visión cartesiana, según la cual la consciencia subjetiva cualitativa no es una propiedad física del mundo biológico real, ni se plantea. Hemos tenido más de tres siglos de fracasos a la hora de darle sentido a esa idea.) La última palabra, como dirían mis alumnos, en esta discusión es que la concepción disyuntivista de la percepción no es tanto falsa como incoherente, porque no ofrece una explicación coherente de las relaciones espaciales y causales entre el objeto percibido, la experiencia consciente de él, y otros elementos del entorno tales como el cerebro del perceptor. Es una condición de idoneidad para una teoría de la percepción que ofrezca cualquiera, el que sea capaz de presentar estas relaciones y mostrar cómo se relacionan entre sí los casos verídicos y alucinatorios.

Objeción 2: Un argumento disyuntivo en favor del disyuntivismo

Michael Martin tiene un argumento que cree que no está sujeto a las objeciones que he hecho al Mal Argumento. Yo creo que sí, pero merece la pena explicarlo. Martin abraza la perspectiva, que tanto él como yo aceptamos, y que denomina naturalismo experiencial. A grandes rasgos es la idea de que nuestras experiencias son parte del mundo natural y están sujetas al orden causal. Considera que el naturalismo experiencial, junto con la tesis del factor común —lo que él llama «La suposición del género común»— nos fuerza al rechazo del realismo ingenuo. Así reza el argumento:

> De este modo, el naturalismo experiencial impone ciertas restricciones sobre lo que puede ser cierto acerca de las experiencias alucinatorias. Tales experiencias o bien solo pueden tener objetos dependientes de la experiencia, o bien *no son relaciones con objetos en absoluto*. Por la suposición del género común, lo que quiera que sea cierto respecto al tipo de experiencia que uno tiene cuando alucina,

ha de ser igualmente cierto respecto al tipo de experiencia que tiene cuando percibe. Así que, cuando uno percibe verídicamente, o bien la experiencia que uno tiene es de algún objeto que depende de la mente, o bien la experiencia no consiste esencialmente en ninguna relación con ningún objeto en absoluto[70].

Respuesta a la objeción 2

La frase crucial es la siguiente: «Por la suposición del tipo común, lo que quiera que sea cierto respecto al tipo de experiencia que uno tiene cuando alucina, ha de ser igualmente cierto respecto al tipo de experiencia que tiene cuando percibe». La frase es ambigua. Puede significar que lo que es cierto del carácter cualitativo lógicamente subjetivo del caso bueno ha de ser verdad también en el caso malo. Esto realmente es un requisito y la suposición del factor común, tal y como la he presentado, lo cumple. Pero también podría significar que sea cual sea la relación con los objetos, los dos casos han de mantener la misma, y eso produce inmediatamente un absurdo porque el caso malo no constituye una relación con un objeto en absoluto. Eso es lo que se quiere decir cuando se dice que es una alucinación. Hay una cosa que, por estipulación, obviamente no es verdad respecto de las dos experiencias: una es verídica y la otra no. Una implica la percepción de un objeto independiente de la mente, la otra no implica tal percepción. La suposición del género común únicamente requiere que el carácter cualitativo interno real de la experiencia sea igual en los dos casos, como así es. Pero esto no es inconsistente con el hecho de que una es verídica y la otra no. No obstante, no querría ir demasiado rápido, así que vamos a repasarlo de nuevo.

Permítasenos considerar cada una de las dos disyunciones de Martin. Creo que es obvio que en la alucinación no hay objeto. Eso es parte de la definición de una alucinación, y el Mal Argumento consiste en suponer que ha de haber un dato sensorial como objeto. La experiencia verídica es una relación con un objeto que vemos. Una experiencia alucinatoria no tiene objeto. ¿Cuál se supone que es el proble-

---

[70] Michael G. F. Martin, «The Limits of Self-Awareness», en Alex Byrne y Heather Logue (eds.), *Disjunctivism: Contemporary Readings,* Cambridge, MA, MIT Press, 2009, pág. 275.

ma? Insisto: esta es la afirmación crucial. La suposición del género común nos obliga a postular que «cualquier cosa que sea cierta respecto del género de experiencia que uno tiene cuando sufre una alucinación, ha de ser igualmente cierto respecto del género de experiencia que tiene cuando percibe. Así que, cuando uno percibe verídicamente, o bien la experiencia que uno tiene es de algún objeto que depende de la mente, o bien la experiencia no consiste esencialmente en ninguna relación con ningún objeto en absoluto». Creo que esta afirmación exhibe precisamente la falta de distinción entre contenido y objeto que subyace al Mal Argumento. Estoy de acuerdo con Martin en que no es una mera repetición del Mal Argumento, pero es una repetición del principio básico que da lugar al Mal Argumento, a saber: que un mismo *contenido* implica un mismo *objeto*. Ese sería el Mal Argumento. Permítanme hacer hincapié en este punto: el naturalismo experiencial no conlleva que el factor común entre los casos bueno y malo implique que ambos tienen el mismo objeto. Esto sería una conclusión falsa, porque el único motivo para distinguir entre casos buenos y malos es distinguir entre aquellos que tienen objeto y los que no. ¿Por qué iba a suponer nadie que han de tener el mismo *objeto?* No lo diré suficientes veces: un mismo contenido no implica un mismo objeto. Miro el escritorio y veo el escritorio, así que mi experiencia tiene el escritorio como objeto. Tengo una alucinación que tiene exactamente el mismo contenido pero ningún objeto. La conjunción del naturalismo experiencial y la suposición del género común no establece que el mismo contenido implique el mismo objeto. Por el contrario, la única razón por la que nos centramos en estos casos es que ilustran la idea de que dos experiencias perceptivas pueden tener exactamente el mismo contenido intencional, con un objeto intencional en un caso y sin objeto intencional en el otro.

Objeción 3: El argumento epistémico

En la literatura especializada es común distinguir entre el disyuntivismo metafísico y el epistémico. Hasta ahora he dirigido mi atención hacia disyuntivistas metafísicos como Campbell y Martin. Pero hay un argumento epistémico independiente en favor del disyuntivismo, un argumento para distinguir dos clases de experiencias, que hasta ahora he ignorado. No creo que sea un argumento en favor del disyuntivismo tal y como lo he definido, pero vamos a exponer el argumento y ver qué nos encontramos.

En la percepción verídica obtenemos conocimiento directo del mundo que nos rodea. Si la tesis del factor común fuera correcta, en la situación perceptual habría algún componente adicional, y es difícil ver cómo se podría dar una explicación de la epistemología. Según la concepción de la percepción que tiene la tesis del factor común, la percepción verídica es meramente aditiva. Si tomas una alucinación y le añades el objeto que causa la alucinación, obtienes una percepción verídica. Esta es una imagen absurda de la percepción y hace imposible explicar el conocimiento directo que obtenemos a partir de la experiencia perceptiva.

En respuesta a Tyler Burge, John McDowell[71] dice que, en cuanto al tipo de experiencias que está explorando, «hay algún aspecto de la realidad objetiva que está *allí* para un sujeto, que está perceptualmente *presente*. Y eso es una condición más exigente que el que la experiencia sea meramente verídica». Añade que «tener una experiencia que pueda describirse en esos términos supone tener una garantía *irrevocable* para creer que las cosas son como la experiencia revela que son».

Respuesta a la objeción 3

La descripción de McDowell suena muy parecida a mi propia visión del asunto, excepto por la metáfora de lo «irrevocable». Emplea el mismo concepto de «presencia» que empleo yo. Así, por ejemplo, al mirar la mesa en la que estoy trabajando, se me hace directamente presente, en un sentido al que creo que se refiere él, y eso es más fuerte que la mera veridicalidad, porque podría tener una percepción verídica de algo muy tenue en la distancia. Pero no hay nada tenue en la presencia de la mesa. McDowell y yo coincidimos en que se me hace perceptualmente presente. Y, fenomenológicamente hablando, en esta situación me resultaría muy difícil dudar de que la mesa realmente estuviera aquí, de modo que buena parte de su explicación me parece correcta. El problema es el siguiente: la fenomenología de la presentación directa no garantiza por sí misma el éxito. Creo que la idea que Burge estaba planteando, y estoy de acuerdo con ello, es que uno podría tener exactamente esta fenomenología presentacional y aun así estar equivocado.

---

[71] John McDowell, «Tyler Burge on Disjunctivism», *Philosophical Explorations*, 13 (3), 2010, págs. 243-255.

McDowell traza una analogía con un lanzador de tiros libres en la que el lanzador tiene una capacidad falible, pero eso no significa que pueda fallar todos sus lanzamientos. Al contrario, sabemos que ha metido buena parte de ellos. Pero la analogía es débil porque la analogía real no consiste en lanzar *con éxito* un tiro libre, sino en *intentar* lanzar un tiro libre con la fenomenología del intentar, y cualquier esfuerzo por intentar puede fracasar, aunque muchos no lo hagan. De modo similar, la fenomenología de la experiencia perceptiva, de tener tales experiencias, es insuficiente para garantizar el éxito por sí misma, aunque la mayoría lo alcance.

Creo que la imagen que tiene de la visión alternativa es una concepción errónea de la suposición del factor común. Parece que piensa que la visión alternativa trata las experiencias visuales como si fueran dolores. Uno podría tener la misma clase de dolor, unas veces causado por un objeto externo y otras veces no. Pero la tesis del factor común no implica que se conciba la percepción como algo a lo que se llega por la *adición* de elementos independientes, precisamente porque la experiencia visual tiene intencionalidad intrínseca. La experiencia visual es una presentación *directa* del objeto y de los estados de cosas percibidos. No son algo que se le añade. La tesis del factor común, tal y como la presento, hace hincapié en la intencionalidad presentacional de la percepción. El caso verídico es precisamente el caso donde el objeto que causa la experiencia es el objeto intencional de la experiencia misma. La forma de causación es la causación intencional. La explicación de la epistemología de la percepción directa —que me parece correcta— la podemos encontrar, por ejemplo, en Stroud[72]. Es una consecuencia de la intencionalidad presentacional que he venido exponiendo. Definitivamente, *no* es un argumento a favor del disyuntivismo.

Objeción 4: La experiencia perceptual como una interfaz

Según la tesis del factor común, la experiencia perceptual sería una interfaz entre el perceptor y el objeto percibido. Incluso algunos filósofos que rechazan el disyuntivismo ofrecen este argumento. Por ejemplo, Tim Crane, que no es disyuntivista, escribe:

---

[72] Barry Stroud, «Seeing What Is So», en Johannes Roessler, Hemdat Lerman y Naomi Eilan (eds.), *Perception, Causation, and Objectivity*, Oxford, Oxford University Press, 2011, págs. 92-102.

En cierto sentido, entonces, los críticos del intencionalismo tienen razón cuando dicen que en el enfoque intencionalista, la percepción «se queda corta» respecto al mundo, y en este sentido crea lo que Putnam llama una «interfaz» entre la mente y el mundo. La esencia de la percepción —la experiencia perceptual misma—, se queda corta respecto al mundo. Pero, de acuerdo con el intencionalista, esto no es algo que deba crear ninguna angustia metafísica o epistemológica; es simplemente una consecuencia de un aspecto general de la intencionalidad tal y como se ha concebido tradicionalmente[73].

Respuesta a la objeción 4

Este pasaje resulta sorprendente. Creo que da una interpretación errónea de la intencionalidad de la percepción y no veo otra alternativa que revisarlo paso a paso.

1. Crane nos dice que «los críticos del intencionalismo tienen razón cuando dicen que en el enfoque intencionalista, la percepción se queda corta respecto al mundo». Mi respuesta a esta objeción es que no sé qué enfoque de la intencionalidad tiene en mente, pero en el tipo de intencionalidad que he venido defendiendo desde 1983, la percepción no «se queda corta» respecto al mundo. En mi explicación del «intencionalismo», cuando agarro la mesa, realmente agarro la mesa. Cuando veo la mesa, realmente veo la mesa.
2. «La esencia de la percepción —la experiencia perceptual misma—, se queda corta respecto al mundo». *La propia esencia de la percepción se queda corta respecto al mundo*. Esto es exactamente lo contrario al enfoque de la relación entre la percepción y la realidad que he venido defendiendo. Uno ha de preguntarse, ¿cómo sería la percepción si no se quedase corta respecto al mundo? Y creo que la respuesta es que sería exactamente como ahora, que no se queda corta respecto al mundo.
3. Este quedarse corto respecto al mundo es lo que Putnam llama «interfaz» entre la mente y el mundo. Cualquiera que diga esto debe decirnos qué quiere decir exactamente con «interfaz». ¿Se supone que hay alguna entidad que se interpone entre el objeto y

---

[73] Tim Crane, «Is There a Perceptual Relation?», en Tamar Szabo Gendler y John Hawthorne (eds.), *Perceptual Experience,* Oxford, Clarendon Press, 2006, pág. 141.

yo cuando lo veo y esta es la «interfaz»? Tal vez no sea sorprendente que Crane, que no es disyuntivista, no nos diga exactamente en qué consiste la naturaleza de la interfaz. No nos dice por qué la percepción no alcanza en realidad lo que se supone que alcanza, pero únicamente a través de una «interfaz».

4. Nos consuela con la idea de que esto no genera «ninguna angustia metafísica o epistemológica». Es simplemente una consecuencia del aspecto general de la intencionalidad tal y como se ha concebido tradicionalmente. Ojalá nos hubiera aclarado a qué tradición se refiere. En el libro que mencioné anteriormente, hice hincapié en la intencionalidad presentacional de las experiencias perceptuales y las intenciones-en-la-acción.

La experiencia visual no es una interfaz. Una interfaz sería, supongo, una entidad que se interpone entre el perceptor y el objeto percibido. Pero en realidad, la experiencia visual *solo es* la percepción del objeto. No es una interfaz, ni una entidad de interfaz, ni nada parecido. Supongamos que alguien dijese que cada vez que golpeo un clavo con un martillo hay una interfaz entre el martillo y el clavo, a saber: mi golpe. Pero el golpe no es una interfaz. Solo es lo que sucede cuando golpeo el clavo. Es el golpeo del clavo del mismo modo que la experiencia visual es la visión del objeto. Una interfaz sería una entidad separada que podríamos percibir. Y eso, por supuesto, tal y como hemos visto una y otra vez, constituye el Mal Argumento. No se puede percibir la experiencia visual porque es la percepción. No es una interfaz, es la percepción misma.

Como de costumbre, estas ideas se ven de modo bastante claro si uno piensa en el tacto. Pase la mano a lo largo de la superficie de la mesa y sentirá la lisura de la mesa. Pero esa sensación no es una interfaz entre usted y la mesa. Más bien, es su modo de sentir la propia mesa.

Lo más decepcionante del enfoque de Crane es que hace que el disyuntivismo parezca, de una manera u otra, intelectualmente respetable. Como si hubiese un precio que pagar por el intencionalismo y un precio que pagar por el disyuntivismo, pero los filósofos razonables pudiesen decidir cuál de los dos precios pagar. Creo que esto es un error. No creo que haya nadie que pueda mantener seriamente el disyuntivismo si tiene una teoría adecuada de la intencionalidad de la percepción.

Objeción 5: Los datos sensoriales

Un quinto argumento en contra de la tesis del factor común es que haría de la percepción algo que nos proporciona un «dato» o «fundamento» a partir del cual conocer el mundo. Mientras que, en realidad, lo que nos proporciona es conocimiento directo.

Respuesta a la objeción 5

Realmente este el mismo error repetido una y otra vez. La experiencia visual no es en ningún sentido un «dato», «evidencia», «fundamento» o cualquier otra cosa sobre la base de la cual uno sepa que ahí hay un objeto. Más bien, en la percepción verídica ver y saber son lo mismo. Solo sabes que el objeto es así viéndolo. Stroud señala esta misma idea[74]. Pero esto es perfectamente coherente con (de hecho, se sigue de) la concepción presentacional de la intencionalidad de la experiencia perceptiva.

Objeción 6: La percepción verídica es transparente o diáfana

El caso verídico de la percepción llega hasta el objeto mismo. Vemos directamente el objeto, no vemos ninguna entidad intermedia, y la descripción de nuestra percepción es precisamente una descripción del objeto del mundo exterior. *Si tratas de describir tu experiencia, terminas describiendo los objetos y estados de cosas que percibes.* Del hecho de que solo haya una descripción de lo que está ocurriendo parece seguirse que ahí solo hay una cosa. No hay dos entidades independientes, la experiencia y el objeto. La experiencia es transparente o diáfana y alcanza directamente al objeto. Cualquier explicación alternativa de la percepción excluiría esto y, en consecuencia, hemos de aceptar el disyuntivismo.

Respuesta a la objeción 6

Lo que voy a decir acerca de este argumento es obvio, y lo he dicho en capítulos anteriores. La fuente de la transparencia es precisamente el contenido intencional presentacional de la experiencia visual. El conte-

---

[74] Barry Stroud, «Seeing What Is So».

nido intencional presentacional es: «Veo una mesa verde». El hecho del mundo que le corresponde es que allí haya una mesa verde. ¿Qué podría ser más obvio? *La transparencia no es un argumento a favor del disyuntivismo, es un argumento en contra. De hecho, es el argumento individual más poderoso en su contra* porque la transparencia requiere explicación y el disyuntivista no tiene nada que ofrecer a modo de explicación. ¿Cómo puede la experiencia subjetiva cualitativa que está totalmente en mi cabeza proporcionarme una presentación inmediata y directa de objetos y estados de cosas ontológicamente objetivos del mundo? La respuesta es que la experiencia tiene intencionalidad presentacional del tipo que he descrito precisamente.

La transparencia supone un problema para los disyuntivistas, y me gustaría explicar por qué exactamente. La transparencia se desprende de esto si digo:

(1) Veo la mesa verde.

Si quiero captar el componente subjetivo de ese suceso, podría decir:

(2) Parece que veo la mesa verde.

Pero hay diferentes maneras de que (2) pueda ser verdad, así que vamos a hacer explícita la que tenemos en mente. Es decir:

(3) Tengo una experiencia visual consciente en la cabeza que es exactamente como si estuviera viendo la mesa verde.

Cualquier experiencia perceptual consciente de la forma (1) va a permitir formulaciones como (3), pero (3) es la fuente de la transparencia. La descripción de la experiencia visual se corresponde, más o menos, exactamente con la descripción del estado de cosas percibido. Ese hecho requiere explicación. En mi experiencia, por lo general los disyuntivistas no ven que hace falta dar una explicación.

Pero el argumento del carácter diáfano se sobreestima porque nos centramos en la visión. Resulta difícil separar la experiencia visual que tengo cuando veo que la mesa es lisa, de la lisura de la mesa. Pero si paso la mano sobre la superficie lisa y siento que es lisa, puedo distinguir fácilmente la sensación de lisura que tengo en la yema de los dedos de

la lisura real de la mesa. La experiencia visual no es una sensación corporal, por lo que es posible confundir el contenido de la experiencia visual con sus condiciones de satisfacción en el mundo. Pero es mucho más difícil caer en esa confusión cuando estás hablando de sensaciones corporales, como sentir la lisura de la mesa en los dedos y la palma. Volveré sobre este punto en la siguiente sección cuando discuta la teoría de Campbell.

III. Consciencia y percepción: el enfoque de Campbell

La mejor forma de explicar y valorar la concepción de Campbell acerca de la percepción es contrastarla con la mía propia. La exposición de mi propio enfoque será muy breve.

Suponga que estoy frente a dos lienzos cuadrados, uno completamente verde y otro azul, de modo que puedo ver tanto el azul como el verde en la misma experiencia consciente. ¿Cómo sucede? En primer lugar, la luz que reflejan los lienzos establece una secuencia de procesos neurobiológicos que finalmente dan lugar a las experiencias conscientes tanto del verde como del azul. Estas experiencias tienen intencionalidad intrínseca; es decir, no podría tenerlas si no tuviera al menos la impresión de que estoy viendo algo verde y azul. Son ontológicamente subjetivas; son cualitativas y suceden en mi cabeza. Si las experiencias son verídicas, entonces las causa de manera adecuada la presencia de las propiedades de los objetos que tengo frente a mí. Es importante volver a subrayar que ni se ve la experiencia, ni esta es verde ni azul. Esto es así porque se trata de la *visión* del verde y del azul. No se puede ver la visión, y la visión de los colores no está ella misma coloreada. No es una historia muy complicada y es la que resulta consistente con lo que sabemos acerca de cómo funciona el mundo, tanto a partir de nuestras propias experiencias como a partir de la neurobiología.

¿Cómo es exactamente el enfoque de Campbell de la misma escena? Según su enfoque, cuando estoy de pie y miro estos dos objetos, no hay consciencia cualitativa subjetiva en absoluto. Solo están presentes los dos objetos y mi percepción «consciente» consiste en una relación directa entre los objetos y yo. Los componentes de la relación son simplemente el punto de vista, los dos objetos y yo. La «consciencia» consiste en esta relación completamente. Por lo tanto, Campbell rechaza tres propiedades esenciales de mi enfoque. Son:

(i) Hay experiencias subjetivas, conscientes y cualitativas en mi cabeza cuando veo conscientemente algo.
(ii) Estas las causan los objetos que veo.
(iii) Tienen intencionalidad intrínseca.

Campbell niega todo esto. ¿Por qué? Hasta donde yo sé, su único argumento es la transparencia. Si trato de focalizar mi atención en la experiencia visual, parece que por lo general termino concentrándome en las propiedades de los objetos. La descripción de la experiencia visual y la descripción de sus condiciones de satisfacción generalmente son la misma, por lo que le parece que ha de haber solo un fenómeno en marcha. Estoy de acuerdo con los datos de la transparencia, pero creo que la transparencia es el problema, y no la solución. ¿Cuál es la explicación de la transparencia? Me parece obvio que aquí hay dos fenómenos, como lo demuestra el hecho de que si cierro los ojos la experiencia visual consciente cesa, pero el objeto percibido no. Esto es porque obviamente hay algo que diferencia mi experiencia subjetiva consciente de las propiedades objetivas reales percibidas. ¿Por qué deberían tener la misma descripción? ¿Por qué parecería posible confundir lo uno con lo otro? La respuesta es obvia habida cuenta de todo lo que he dicho en este libro. La experiencia consciente ontológicamente subjetiva tiene como sus condiciones de satisfacción las propiedades ontológicamente objetivas del mundo. La primera es una presentación directa de la segunda.

El enfoque de Campbell parece inmediatamente falso porque cualquier perceptor consciente normal tiene una experiencia consciente de verde y azul, y esto implica mucho más que el mero registro de la presencia de los dos colores. Una persona con ceguera al color (discromatopsia) que percibe solo en tonos de gris podría aprender a percibir la distinción entre verde y azul distinguiendo entre las sombras de gris. No veo cómo Campbell puede dar cuenta de este caso, porque niega la existencia de las experiencias subjetivas cualitativas «privadas» que son la esencia de la percepción consciente.

Creo que el enfoque de Campbell es obviamente falso a simple vista, pero a los filósofos les encantan los argumentos y yo no soy la excepción. De modo que, ¿qué argumentos puedo presentar para demostrar que su enfoque es inadecuado? No creo que sea muy difícil exponer varios argumentos de este tipo, así que hagámoslo. Ya he presentado uno acerca de la distinción entre la percepción normal del co-

lor y el registro de distinciones de color en sujetos con ceguera al color. Aquí va un segundo argumento aún más poderoso. Supongamos que estoy mirando la superficie de una mesa. Veo la lisura de la mesa y esto desencadena una secuencia de eventos en mí que causa la experiencia consciente de lisura. Ahora supongamos que paso la mano por la misma superficie y siento la misma lisura que estoy viendo. No veo cómo alguien en su sano juicio podría negar que la experiencia consciente de lisura que tengo en la yema de dedos es una experiencia consciente real distinta de la lisura del objeto. Nadie puede decir que la lisura del objeto y la sensación de la lisura en mis dedos son una y la misma cosa. Tenemos una prueba sencilla cuando levanto las yemas de los dedos y la sensación de lisura se detiene, pero no se detiene la lisura misma.

¿Por qué esto no es obvio respecto a la experiencia visual? La experiencia visual se diferencia bastante de la cualidad percibida porque, como he mencionado antes, cuando cierro los ojos, la experiencia visual se detiene y la cualidad no. Por tanto, la experiencia visual que tengo en la cabeza no es idéntica a las cualidades que estoy percibiendo. Una diferencia entre las experiencias táctiles y las experiencias visuales es que las experiencias táctiles son *sensaciones* y las experiencias visuales, no. La sensación de lisura es una sensación corporal. En el caso de experiencias visuales se puede tener la ilusión de que de alguna manera contrastan con experiencias táctiles, en tanto que no son sensaciones en las que experimentemos una localización corporal del modo en que la sensación de lisura es realmente una sensación consciente en mis dedos.

¿Cuál es la prueba de que la visión y el tacto deben ser tratados de la misma manera? Nótese que la experiencia visual en la que veo la lisura y la experiencia táctil en la que toco la lisura son parte de una misma experiencia consciente total. En este caso particular, no tengo dos experiencias independientes. Tengo un campo consciente constante que contiene tanto la experiencia de lisura percibida visualmente como la experiencia de una lisura percibida de modo táctil. Lo que corresponde a mi experiencia visual como sus condiciones de satisfacción es exactamente lo mismo que lo que corresponde a mi experiencia táctil como sus condiciones de satisfacción. En ambos casos estoy percibiendo la lisura, en un caso de modo táctil, y en el otro de modo visual. Supongamos que al mismo tiempo siento un ligero dolor en la espalda. Tendría entonces un único campo consciente constante que contendría por lo menos estos componentes (sin duda contendría también muchos otros): la lisura percibida visualmente, la lisura percibida de modo táctil

y el dolor de espalda. Todos estos son fenómenos ontológicamente subjetivos que ocurren en mi campo consciente. La razón para añadir el dolor es que resulta obvio que la experiencia de dolor es ontológicamente subjetiva y quiero mostrar que las tres (experiencia táctil, experiencia visual y dolor) tienen exactamente la misma ontología subjetiva, porque son todas parte de un solo campo consciente.

A primera vista el enfoque de Campbell no resulta atractivo en absoluto. ¿Qué argumentos ofrece en su favor? Como dije antes, se apoya en un argumento —el argumento de la transparencia— que atribuye a Moore. En cuanto al carácter cualitativo de la experiencia consciente, cita con aprobación un argumento de Moore: «[p]ero Moore señala enfáticamente que no hay razón para pensar que la experiencia tenga propiedades intrínsecas que diferencien la experiencia de azul de la experiencia de verde. No hay necesidad de apelar a una noción de representación del color que diferencie las experiencias ni a la noción de "propiedad sensitiva intrínseca a la experiencia" que diferencie las experiencias de los dos colores. Los objetos, azul en un caso, y verde en el otro, diferencian adecuadamente las experiencias». No sé si esta interpretación de Moore es correcta, pero en cualquier caso me parece errónea y espero haber mostrado por qué mediante los ejemplos anteriores en los que tuvimos la experiencia del color, la experiencia de lisura (experiencias táctil y visual) y el dolor como parte de un único campo consciente unificado.

Pero esto nos lleva a otra afirmación extraordinaria de Campbell, según la cual el «carácter fenoménico» de las experiencias no es más que las cualidades físicas reales de los objetos. En la percepción visual consciente hay por lo general al menos tres elementos. Está el objeto o estado de cosas percibido, la experiencia visual consciente por medio de la cual se percibe el objeto y la relación causal por medio de la cual el objeto provoca la experiencia visual consciente. Esto es lo que dice Campbell acerca del «carácter fenoménico» de la experiencia: «Según un enfoque relacional, el carácter fenoménico de la propia experiencia que uno tiene al mirar alrededor de la habitación, está constituido por la disposición real de la propia habitación: qué objetos concretos hay allí, sus propiedades intrínsecas, como el color y la forma, y cómo están dispuestos unos respecto a otros, y respecto a uno mismo»[75]. Esta es una

---

[75] John Campbell, *Reference and Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pág. 116.

afirmación sorprendente, así que examinémosla a la luz de los ejemplos que ya hemos expuesto. Mire alrededor de la habitación. Usted tiene la mesa perceptible, que forma parte del campo visual ontológicamente objetivo, y la experiencia consciente subjetiva, que forma parte del campo visual subjetivo. Tomemos en un principio el sentido del tacto y trabajemos a partir de ahí. Paso la mano por la parte superior de la mesa; se siente lisa. Está la lisura de la mesa, que es parte del campo perceptivo objetivo, y está la sensación consciente de lisura en las yemas de mis dedos, que es parte del campo perceptual subjetivo. Es bastante obvio que se trata de fenómenos distintos. La lisura objetiva de la mesa causa la experiencia subjetiva de lisura cuando paso la mano por la superficie. Ahora bien, sorprendentemente, parece que Campbell está diciendo que la sensación subjetiva de lisura de mi mano *está constituida por, y por tanto, es idéntica a* la lisura real de la mesa. Dice que la lisura de la mesa es idéntica al «carácter fenoménico» de la experiencia que uno tiene. Eso no puede ser correcto, como lo demuestra el hecho de que cuando levanto la mano, el «carácter fenoménico» se detiene, pero la lisura de la mesa no desaparece y la lisura causa el «carácter fenoménico». Peor aún: la experiencia de ver la lisura de la mesa es muy diferente de la experiencia cualitativa táctil de sentir la lisura de la mesa. En ambos casos se percibe la misma cualidad objetiva, pero la cualidad objetiva no puede ser idéntica a las experiencias porque las experiencias son diferentes.

El problema filosófico de la experiencia perceptual cualitativa subjetiva consiste en tratar de explicar cómo se relacionan estos fenómenos con los objetos percibidos, y buena parte de este libro se ha dedicado a ese problema. ¿Cuál es la contribución de Campbell a la discusión? Me parece que cambia de tema. El asunto no es el estado de cosas ontológicamente objetivo que uno percibe, sino las experiencias ontológicamente subjetivas que se dan en la cabeza. Que él suponga que está abordando la subjetividad ontológica cuando la identifica con la objetividad ontológica no es más que cambiar de tema. La única relación es que parece que la palabra «cualidad» se aplica tanto a las cualidades de los objetos como al carácter cualitativo de la experiencia. Sin embargo, esto no es más que un mal juego de palabras. Es como si, al abordar el problema del cáncer, alguien dijese: «Bueno, la solución al problema del cáncer es decir que "cáncer" también significa cangrejo». Pero los cangrejos no son lo mismo que el «cáncer». El problema del carácter cualitativo de la percepción no se aborda simplemente tratando de identificarlo

con propiedades objetivas de los objetos. Son dos fenómenos totalmente diferentes, relacionados por la intencionalidad consciente y la causación. En la percepción real, debemos explorar la intencionalidad y la causación para encontrar una solución al problema de la experiencia cualitativa.

Campbell está comprometido con la negación de que existe una consciencia perceptual, pero esto se les oculta a sus lectores por el hecho de que continúa empleando el vocabulario al tiempo que niega la existencia de su referente. En respuesta a un borrador previo de este capítulo, señala que en realidad no dice que la consciencia perceptiva no exista. Y así es; lo que dice es que la percepción visual consiste en tres, y solo tres, componentes: el perceptor, el objeto percibido y el punto de vista. Creo que esto le compromete con la idea de que la consciencia perceptual (me refiero a verdadera consciencia: estados cualitativos y subjetivos de sentimiento, de sensación o de apercepción) no existe. Es como si le pregunto a alguien: «¿Estaba Sally en la habitación?». Y me dice: «Solo había tres personas en la habitación: Tom, Dick y Harry». Bueno, no me ha dicho que Sally no estuviese en la habitación, pero bajo la suposición razonable de que Sally no es ni Tom, ni Dick, ni Harry, está comprometido con la idea de que Sally no estaba en la habitación exactamente de la misma manera en que Campbell está comprometido con la opinión de que las experiencias perceptuales cualitativas subjetivas conscientes no existen. No creo que se pueda *comenzar* a dar una explicación de la percepción consciente con esa suposición.

IV. La verdadera fuente del desacuerdo

Por lo general los desacuerdos superficiales en filosofía son manifestaciones de diferencias mucho mayores que no siempre salen a la superficie. Creo que en este caso sucede algo parecido. Parece que un grupo de filósofos defiende que hay algo «fundamentalmente» en común entre los casos bueno y malo, y que los disyuntivistas defienden que no hay nada en común «fundamentalmente». Pero ese leve desacuerdo aparente depende en realidad de una diferencia mucho mayor que mantienen los diferentes filósofos respecto a la concepción de la percepción. Quisiera concluir esta discusión, no añadiendo una nueva refutación del disyuntivismo, sino mostrando simplemente el precio que uno ha de pagar si niega la tesis del factor común.

La verdadera dificultad con el disyuntivismo es que uno no puede dar una explicación consistente y coherente de las entidades implicadas. Recuérdese que, como dije antes, todos estos son eventos reales del mundo físico —la alucinación, la percepción visual— y como tal uno debe ser capaz de representar su geografía. Yo he intentado hacerlo en el capítulo 1 y hace un poco en este capítulo. Está el objeto fuera de la cabeza que causa una experiencia consciente dentro de la cabeza. La experiencia consciente presenta el objeto como su condición de satisfacción. En el caso de la alucinación, lo que haya dentro de la cabeza puede ser exactamente lo mismo (por estipulación), pero no lo causa el objeto que constituye sus aparentes condiciones de satisfacción, porque allí no hay objeto (de nuevo por estipulación). No he visto ningún enfoque disyuntivista que sea capaz de especificar las relaciones espaciales y causales, y en particular de la experiencia visual y su relación con el objeto percibido.

Un buen modo de someter a prueba una teoría de la percepción que defienda cualquiera es el siguiente: ¿Puede explicar la percepción verídica de objetos que dejaron de existir hace millones de años? Ahora veo una estrella a través de un telescopio que sé que dejó de existir hace veintisiete millones de años. En cierto sentido, la experiencia no es verídica porque, de nuevo, todas las experiencias son del aquí y el ahora, y tengo la impresión de que la estrella existe aquí y ahora cuando sé que de hecho no es así. De todos modos, sé que estoy viendo esa estrella particular. Y ahora puedo dibujar una imagen de eso; de hecho, he realizado ese dibujo en este capítulo. La estrella causa en mí una experiencia visual. Me gustaría ver el dibujo de los disyuntivistas. No creo que puedan hacer un dibujo coherente. ¿En qué sentido es para ellos la estrella una parte constitutiva de su experiencia? Es algo bastante difícil de describir respecto a un objeto que dejó de existir hace veintisiete millones de años.

V. Disyuntivismo e imaginación visual

Martin tiene un argumento adicional a favor del disyuntivismo basado en nuestra capacidad para crear imágenes visuales. Creo que el argumento es muy complejo, y no intentaré resumirlo. Pero, tal y como lo entiendo, el corazón del argumento es que al formar imágenes visuales estamos comprometidos en un sentido fuerte con la existencia de los

objetos de la escena imaginada, y se supone que esto ilustra la forma en la que, en la percepción real, el objeto de la escena forma parte de la experiencia perceptiva. No creo que esta sea una explicación correcta de la imaginación visual, y ahora ofreceré un enfoque que considero más adecuado.

Las diferencias esenciales entre formarse imágenes visuales y ver algo realmente son, en primer lugar, que la imagen visual es por lo general mucho menos viva y detallada que algo que vemos realmente; en segundo lugar, que la imagen visual se forma por lo general a voluntad, es causada por las intenciones-en-la-acción del sujeto. En los casos que estamos considerando, se trata de una experiencia formada intencionadamente. Pero cuando uno ve algo realmente, no decide de esa manera lo que experimenta. Su experiencia queda fijada por las propiedades reales de la escena misma. Repasemos esto con un ejemplo. Supongamos que me dan la instrucción: fórmese una imagen visual de la Torre Eiffel. Es importante que no me imagine a mí mismo como parte de la escena; solo me imagino la Torre Eiffel. Ahora supongamos que me dan una segunda instrucción: fórmese una imagen visual de usted mismo viendo la Torre Eiffel desde un lugar específico, el puente Alejandro III en París. En este segundo caso, soy parte de la escena imaginada, y lo que me estoy imaginando es a mí mismo viendo realmente la Torre Eiffel. Ahora bien, vamos con la instrucción número tres: haga exactamente lo mismo que en el segundo caso, pero imagine que se trata de una alucinación. Imagínese que está de pie sobre el puente mientras tiene una alucinación. En ese caso, puedo imaginar el mismo contenido exactamente. Pero en el caso de la alucinación no me comprometo, en ningún sentido, con la existencia de un objeto de la escena imaginada, ya que lo que estoy imaginando es que tengo una alucinación de ese objeto. El mismo contenido imaginado en los dos casos, y ningún compromiso con el objeto en el segundo caso. Hay un cuarto caso en el que me imagino de nuevo que tengo la misma experiencia con el mismo contenido, pero imaginemos que en este caso no sé si es una alucinación o no. Podría imaginar que me pregunto, ¿es una alucinación o no? Esta cuestión queda abierta.

La idea de estos ejemplos es ilustrar que en realidad no podemos extraer conclusiones interesantes e importantes a partir de las propiedades de las imágenes visuales porque la decisión de qué propiedades incluir en la imagen visual depende de nosotros. Podemos tener una imagen visual en la que nos comprometemos con la existencia de un objeto

que hemos visto en la escena imaginada, y una imagen visual con el mismo contenido exactamente pero sin tal compromiso. En todo caso, las imágenes visuales van en contra del disyuntivismo, porque uno puede tener fácilmente dos imágenes visuales que tengan el mismo contenido, pero donde una sea una alucinación. En el caso tres, me imagino a mí mismo teniendo exactamente el mismo tipo de experiencia visual que tenía en el caso verídico, pero, por estipulación, el caso imaginado es imaginarme teniendo una alucinación. Exactamente el mismo contenido, pero uno es verídico y el otro es alucinatorio. Y depende de mí cómo decida imaginarlo.

Capítulo 7

Percepción inconsciente

Hasta ahora, este libro se ha dedicado por completo al problema de las percepciones conscientes. Hay, sin embargo, problemas interesantes relacionados con la percepción inconsciente, y estas cuestiones se han vuelto más urgentes debido al clima de opinión actual que parece apuntar a que en realidad la consciencia no importa mucho. En esta atmósfera, puede que parezca que la mayoría de los procesos y actividades mentales humanos más importantes son inconscientes, y que la función de la consciencia, aunque todavía no esté clara, es más probable que sea la de regular y monitorizar, más que la de emprender o iniciar y desempeñar actividades humanas, incluyendo actividades cognitivas como la percepción y el pensamiento. Este capítulo se ocupará principalmente de la percepción inconsciente, pero también hablaré de otro tipo de fenómenos psicológicos inconscientes, como las acciones inconscientes[76].

---

[76] La argumentación de este capítulo descansa en gran medida en la explicación del inconsciente que aparece en John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind,* Cambridge, MA, MIT Press, 1992. [Ed. cast.: *El redescubrimiento de la mente,* trad. de Luis Manuel Valdés Villanueva, Barcelona, Crítica, 1996.]

I. Breve historia del inconsciente

No tenemos, ni en ciencia ni en filosofía, una explicación satisfactoria de la relación entre la consciencia y la inconsciencia. ¿Cuál es el problema exactamente? Hay varios problemas, pero la manera más simple de adentrarse en ellos es discutir la historia de estos asuntos. Literalmente durante siglos, la consciencia fue considerada como algo relativamente poco problemático y la noción de estados mentales inconscientes era considerada como enigmática o quizás incoherente. El argumento en contra del inconsciente era este: Descartes y otros mostraron que los estados mentales son esencialmente conscientes. De hecho, la esencia de los estados mentales consiste en ser conscientes. La noción de estado mental inconsciente sería, por lo tanto, la noción de una consciencia inconsciente. Es una autocontradicción obvia. En la definición cartesiana de lo mental, definición que dominó la vida intelectual durante siglos literalmente, no podía haber fenómenos mentales inconscientes. Ya en el siglo XIX, hubo quienes desafiaron esta concepción y capitanearon la idea de fenómenos mentales inconscientes. Tres ejemplos son Dostoievski en literatura, y Nietzsche y Schopenhauer en filosofía. Ciertamente Freud no inventó la idea de inconsciente, pero hizo más que nadie para popularizarla. Hoy en día es difícil rescatar la enorme influencia que Freud tuvo en la vida intelectual. Wystan Auden lo caracterizó de esta manera: «Para nosotros ya no es una persona / sino todo un clima de opinión»[77]. La concepción que tiene Freud del inconsciente es más compleja de lo que la gente considera[78]. Pero brevemente, la concepción freudiana es que necesitamos una distinción entre lo preconsciente y lo inconsciente. El preconsciente consiste en fenómenos en los que no estamos pensando, como mi creencia de que

---

[77] Wystan H. Auden, «In Memory of Sigmund Freud», *Another Time*, Nueva York, Random House, 1940. [Ed. cast.: *Otro tiempo*, trad. de Álvaro García, Valencia, Pre-Textos, 2002.]

[78] Sigmund Freud, «The Unconscious», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, volumen XIV (1914-1916), Londres, Hogarth Press, 1956, págs. 159-215. [Ed. cast.: «Lo inconsciente», en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Stratchey y Alan Tyson *(Standard Edition)*, trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1974-1985, vol. 14, págs. 161-201.]

Washington fue el primer presidente de los Estados Unidos. Pero para Freud el inconsciente se refiere a casos de represión genuina. La noción freudiana de inconsciente como opuesta a la de preconsciente, era la noción de aquellos estados mentales demasiado dolorosos como para emerger en la consciencia. El deseo del niño de tener sexo con su madre y de matar a su padre, por ejemplo, Freud lo consideraba como una forma de motivación reprimida *inconsciente,* porque ese deseo era demasiado doloroso para reconocerlo, pero estaba presente sin embargo como parte de la motivación del niño.

Creo que hoy en día Freud está pasado de moda intelectualmente, y su teoría ya no es considerada como una concepción científica válida del inconsciente. Pero en las últimas décadas del siglo XX surgió otra concepción del inconsciente, que podríamos denominar el inconsciente cognitivo. Se suponía que había procesos del cerebro que eran genuinamente mentales, como opuestos a los meramente neurobiológicos, pero en principio inaccesibles a la consciencia. Por supuesto que se *concretan* o *implementan* neurobiológicamente. Pero el nivel de descripción esencial para la comprensión de estos procesos es el del nivel mental inconsciente, y no el nivel neurobiológico ni el consciente. La idea era que para explicar la cognición humana debemos postular la existencia de procesos genuinamente mentales que se dan en el cerebro y no son conscientes, ni siquiera el tipo de cosa que podría volverse consciente, pero que al mismo tiempo están a un nivel superior al de la neurobiología. De modo que se suponía que había tres niveles de explicación: un nivel superior de intencionalidad, a veces denominado despectivamente «psicología popular», un nivel inferior de neurobiología y un nivel intermedio en el que podría operar una ciencia cognitiva —tal y como se interpretó entonces.

La visión y la adquisición y uso del lenguaje fueron dos ejemplos de esta concepción tripartita. En el caso de la visión, la idea era que, para explicar el procesamiento de la información visual, teníamos que postular un nivel computacional que es inconsciente pero, sin embargo, no es una mera cuestión de neurobiología. Aquí el texto clásico es el libro de Marr *La visión*[79]. Marr postuló tres niveles de análisis diferentes. Al

[79] David Marr, *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information,* San Francisco, W. H. Freeman and Company, 1982. [Ed. cast.: *La visión,* trad. de Tomás del Amo Martín, Madrid, Alianza editorial, 1985.]

nivel superior lo denominó nivel computacional. Este es el nivel en el que el sistema resuelve sus problemas. Así, por ejemplo, el sistema visual ha de ser capaz de detectar conscientemente la forma de un objeto. En el nivel inferior está la neurofisiología en la que se da todo esto. Pero la contribución especial de Marr, y en realidad de toda la concepción computacional de la mente, es la de postular un nivel intermedio entre el nivel superior de resolución de problemas y el inferior de la neurobiología. En este nivel intermedio hay algoritmos implementados por el *hardware* del sistema. ¿Por qué esto es tan importante? Significa que hay una ciencia de la visión que no es ni psicología intencionalista ni neurobiología tampoco. Hay un nivel intermedio, y en ese nivel podría operar una ciencia de la visión que averiguase los algoritmos que sigue el agente, averiguando los programas informáticos que se implementan en el cerebro.

No será una sorpresa para los lectores de este libro, así como para los lectores de mi trabajo previo, que creo que toda esta concepción es confusa. Hay un nivel de intencionalidad —de hecho varios niveles—, y hay un nivel de realización neurobiológica de la intencionalidad —de hecho, varios niveles—; pero no existe un nivel de procesamiento algorítmico que sea psicológicamente real, pero inconsciente. La idea es que se supone que estos procesos mentales del nivel intermedio son psicológicamente reales, aunque totalmente inconscientes. No son el tipo de cosas de las que uno podría ser consciente, pero proporcionan una explicación científica del funcionamiento del sistema visual. La idea de que existe algún tipo de realidad psicológica en el nivel de la implementación computacional no parece tener un sentido claro. El cerebro puede describirse en términos computacionales, como puede describirse en términos computacionales cualquier sistema. Pero el procesamiento computacional en cuestión es totalmente relativo observador. Todos esos cálculos son relativos a la interpretación computacional que le asigne algún observador externo. A veces resulta útil hacerlo; por ejemplo, se puede tratar el estómago como si realizase cálculos cuando trata de determinar cuántos químicos específicos utilizar para acometer ciertas ingestas.

El argumento en contra de que haya un nivel psicológicamente real de inconsciente profundo consiste simplemente en que cualquier intencionalidad requiere una forma aspectual, como he venido diciendo una y otra vez a lo largo de este libro. La representación lo es siempre bajo algún aspecto u otro. Pero ¿qué realidad tiene la forma aspectual

cuando el sistema es totalmente inconsciente? ¿Cuál es la diferencia entre el deseo inconsciente de agua y el deseo inconsciente de H_2O, cuando ambos pueden ser psicológicamente reales? Un agente podría no saber que el agua es H_2O, creer equivocadamente que el H_2O es algo repugnante, y querer agua, pero no H_2O. ¿Qué es lo que hace que tenga un deseo y no otro cuando está totalmente inconsciente? Creo que la respuesta está clara. Entendemos la noción de estado mental inconsciente como la de algo potencialmente consciente. Se le podría preguntar al agente, y él podría hacer conscientes sus deseos y aversiones. Pero en el caso del nivel computacional en Marr, no hay perspectiva de traer esto a la consciencia porque estas no son el tipo de cosas que podrían formar parte de procesos de pensamiento conscientes. (Diré algo más sobre este argumento más adelante.)

Pues bien, ¿por qué no iba a poder ser el cerebro como cualquier otro ordenador digital? ¿Podría el cerebro ser únicamente un mecanismo computacional como cualquier otro? Y la respuesta a eso es la siguiente: en todos estos casos, el cálculo es relativo a un observador. Eso no significa que los cálculos sean irreales; al contrario, empleamos mucho dinero en construir y programar ordenadores que lleven a cabo los cálculos que deseamos que lleven a cabo. Lo que significa es que la computación no escoge un proceso intrínseco —independiente del observador— a la manera en la que son intrínsecos e independientes del observador el circuito eléctrico y las transiciones de estado eléctrico dentro del *hardware*. Por el contrario, el *hardware* está diseñado para que cuando se programe se pueda *interpretar* de tal y tal manera. Quiero hacer hincapié en este punto: excepto en casos como el de un agente consciente que se enfrente a un problema aritmético y realice cálculos, el cálculo es siempre relativo al observador.

Un segundo ejemplo de fenómenos mentales inconscientes que tienen una función causal en la explicación de la cognición humana son la adquisición y uso del lenguaje. Se supone que la forma en la que el niño es capaz de usar el lenguaje, la forma en la que es capaz de procesar los estímulos lingüísticos y la forma en la que es capaz de producir oraciones, es cuestión de procesos mentales que no solo son inconscientes, sino que —a diferencia del inconsciente freudiano— no son el tipo de cosa de la que el agente podría volverse consciente. Los estados mentales en cuestión son estados computacionales. Si uno los representara en una teoría, tendría que hacerlo mediante la notación de un programa informático o, más comúnmente, como un conjunto de términos

técnicos empleados por psicólogos cognitivos y lingüistas profesionales. Cuando el lingüista dice que el niño aplica la regla «muévase alfa», no quiere decir que el niño domine en cierto modo el alfabeto griego. Esta notación solo es la manera en la que el lingüista representa un proceso mental inconsciente en el cerebro del niño.

Bajo este enfoque, tanto la visión como la adquisición del lenguaje son cuestiones de cálculo. Hemos de pensar en los estados mentales como estados esencialmente computacionales, y el nivel computacional se da entre el nivel de la neurobiología y el nivel de la «psicología popular». Es psicológicamente real, pero no es el tipo de cosa que es consciente, ni siquiera es accesible a la consciencia.

Con la revolución cognitiva se produjo un cambio. En lugar de pensar en el inconsciente como algo desconcertante o problemático, y en la consciencia como la forma normal de la vida mental, los investigadores en ciencia cognitiva comenzaron a pensar en lo consciente como algo desconcertante, misterioso y quizás más allá de los límites de la investigación científica, al tiempo que el inconsciente se convirtió en un modo explicativo estándar. La explicación de este cambio reside en que, bajo este paradigma, debemos pensar en el cerebro como un ordenador digital y en la mente como un conjunto de programas informáticos. Con el nacimiento de la ciencia cognitiva se produjo, al menos en los primeros tiempos, un entusiasmo por generar modos de explicación de la cognición humana científicamente válidos. Pero la explicación científica no debía ser una cuestión de psicología introspectiva ni de conductismo. La ciencia cognitiva se fundó, al menos en parte, como reacción al conductismo. El paradigma computacional era el modelo que resultaba poderosamente atractivo en ese momento. Hemos de pensar en el cerebro como si realizase infinidad de cálculos que están en el nivel de lo mental, y no en el nivel de la neurobiología; pero, al mismo tiempo, no son asuntos de sentido común o de psicología «popular» y son totalmente inconscientes.

He atacado la noción de procesamiento mental inconsciente que fue característica de las primeras décadas de la ciencia cognitiva, y he esbozado algunos de los argumentos previamente en este capítulo. Ahora querría explayarme un poco más. En primer lugar, distinguimos entre, por una parte, el inconsciente superficial u ordinario, en el que los estados mentales inconscientes son, en principio, el tipo de cosas de las que podemos hacernos conscientes y, por otra, el inconsciente profundo o inaccesible, donde los estados mentales inconscientes ni si-

quiera son el tipo de cosas de las que el agente podría llegar a ser consciente. El inconsciente profundo no es accesible a la consciencia porque sus reglas ni siquiera tienen una forma bajo la cual puedan operar conscientemente. Son, por ejemplo, cuestiones con reglas de cálculo muy complejas, que se podrían plasmar como una secuencia muy larga de unos y ceros. Pero incluso eso es solo una manera teórica de representar la manipulación de símbolos que es inaccesible a la consciencia.

Esta concepción de la consciencia, la inconsciencia profunda, me parece filosóficamente ilegítima. Prometí desarrollar el argumento sobre la forma aspectual, así que aquí va: la noción de estado mental es una noción de algo que representa condiciones de satisfacción, pero toda representación lo es bajo un aspecto. Esto significa que toda representación —lo cual incluye presentaciones del tipo de las que obtenemos en la percepción— ha de tener alguna forma aspectual. Veo la silla desde este ángulo, pero no desde ese otro ángulo. Quiero algo bajo la descripción de agua pero no bajo la descripción de H_2O. Toda intencionalidad es aspectual. Pero cuando el estado es totalmente inconsciente, solo hay fenómenos neurobiológicos. En el nivel del estado mental inconsciente no hay forma aspectual, así que ¿qué sentido puede tener decir: «El hombre quiere agua inconscientemente, pero no quiere H_2O»? Creo que podemos hacer que esto tenga sentido suponiendo que la persona tiene un estado mental que puede emerger a la consciencia. Uno puede traerlo a la consciencia preguntándole: «¿Quieres agua?». Y él dice: «Sí». Y le preguntamos: «¿Quieres H_2O?». Y él dice: «No». De este modo, podemos ofrecer una idea clara de la noción de estado mental inconsciente, pero solo en términos de algo que es, en principio, accesible a la consciencia. La persona puede ser incapaz de traer a la consciencia un estado mental inconsciente por diversas razones —por ejemplo, represión, daño cerebral o simple olvido—. Pero los estados mentales inconscientes tienen que ser el *género de cosas* que, en principio, son accesibles a la consciencia, y los estados mentales inconscientes que postularon los primeros científicos cognitivos no lo eran. El punto crucial para esta discusión, es que la noción de estado mental inconsciente no accesible a la consciencia es ilegítima porque no da cuenta de la forma aspectual de toda intencionalidad.

II. Sospechas respecto a la consciencia

Incluso rechazando la inconsciencia profunda, de todos modos, en las últimas décadas ha habido una sospecha respecto a que la consciencia sea un verdadero nivel desde el que comprender la conducta y la cognición humanas. Existe la sospecha de que la consciencia desempeña un papel muy secundario en la conducta y la cognición humanas y que muchas de las formas cruciales de percepción y acción voluntaria son esencialmente inconscientes, o que pueden ser monitoreadas, guiadas por la consciencia, pero su inicio es inconsciente. Este argumento no fue impulsado por la ideología de la metáfora informática, sino que se basa más bien en resultados experimentales sólidos.

Consideraré varios ejemplos de estos resultados.

1. *Visión ciega*

El primero, y probablemente el más famoso, es la noción de «visión ciega» que introdujo Lawrence Weiskrantz[80]. En un primer momento Weiskrantz descubrió a un paciente que tenía un tipo de daño cerebral (en el área visual 1) que, en efecto, le dejó ciego en una parte de su campo visual. En realidad, para el paciente, setenta esa parte del campo visual no existía. La región del cuadrante inferior izquierdo era como si fuera la de detrás de la cabeza. No es que viera negrura, sino que allí no había nada. Weiskrantz descubrió algo interesante. Si se le pide a un paciente que fije su mirada en el centro de una equis en una pantalla frente a él, a continuación se le presenta rápidamente como un *flash* una X o una O en el cuadrante inferior izquierdo donde está ciego, y el *flash* es tan breve que no puede mover los ojos en respuesta al estímulo, descubrirá que el paciente puede informar de lo que está pasando. Hay que espolearle; se le pregunta: «¿Qué ha visto?». Nos dirá algo así como: «No he visto nada. Como usted sabe, tengo una lesión cerebral». (De hecho, los pacientes tienden a irritarse con las preguntas.) Pero si se le

---

[80] Lawrence Weiskrantz, *Blindsight: A Case Study Spanning 35 Years and New Developments*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

insiste, el paciente dirá: «Me pareció que ahí había una X». O bien, «Me pareció que ahí había una O». Una semana después, el paciente de Weiskrantz acertaba más del 90 % de las veces. Está claro que la porción del campo visual del paciente en la que es ciego está recibiendo algún tipo de información con forma intencional. Weiskrantz llamó a este fenómeno «visión ciega» *(blindsight).*

Esto es importante para nuestra investigación por varias razones. Una de las razones es que este experimento muestra claramente que hay formas de percepción intencional que no son conscientes. Weiskrantz creía que el aspecto más interesante de esto es que demuestra que hay más de una vía neuronal en el sistema visual y que no todas las vías son conscientes. Al menos una de ellas es inconsciente.

Posteriores investigaciones de Milner y Goodale[81] apoyan la idea de que hay más de un sistema visual en el cerebro, y de que no todos esos sistemas son conscientes.

2. *El potencial de preparación* (readiness potential)

La segunda forma de procesamiento de información inconsciente fue revelada por las investigaciones iniciales de Deecke y Kornhuber[82] en los años setenta en Alemania, posteriormente repetidas por Ben Libet a finales del siglo XX en San Francisco. Los resultados de su investigación parecían demostrar que el inicio de la acción era inconsciente, es decir, que la acción se iniciaba antes de que el agente fuera consciente de lo que estaba haciendo.

El aparato experimental se configuró de la siguiente manera: se le instruyó al sujeto para que llevase a cabo algunas acciones simples como alcanzar y pulsar un botón. Se le dijo entonces al sujeto que mirara un reloj y se fijara en el reloj en qué instante había decidido presionar el botón exactamente y, entonces, en qué momento comenzaba la intención-en-la-acción. La investigación mostró que hay un lapso de tiempo de unas 350 milésimas de segundo entre el aumento de la actividad en

---

[81] David Milner y Mel Goodale, *The Visual Brain in Action,* Oxford, Oxford University Press, 2006.

[82] Lüder Deecke, Berta Grözinger y Hans Helmut Kornhuber, «Voluntary Finger Movement in Man: Cerebral Potentials and Theory», *Biological Cybernetics,* 23 (2), 1976, págs. 99-119.

el área motora suplementaria y la consciencia del sujeto de que inicia la acción. La idea que extraen a partir de estos datos Deecke, Kornhuber y Libet es que el cerebro del sujeto decide que va a presionar el botón antes de que el sujeto sea consciente de haber tomado la decisión, y este «potencial de preparación» se manifiesta en el aumento de actividad en el área motora suplementaria. Entonces el sujeto se da cuenta de que va a pulsar el botón y le expresa esta consciencia al investigador, pero, en realidad, la consciencia del sujeto solo es un acompañante. El cerebro ya ha tomado de modo totalmente inconsciente la decisión de pulsar el botón.

Todo este paradigma experimental y las discusiones resultantes ponen de manifiesto las carencias de nuestro clima intelectual actual en el que se asume de forma rutinaria que la consciencia carece de importancia. De hecho, las discusiones no solo revelan mala filosofía, sino un mal diseño experimental. Gente de todo tipo de entre aquellos que se supone que deberían saber más del asunto han dicho que los experimentos Libet refutan el libre albedrío y muestran que nuestra conducta está de hecho determinada. Tal vez el libre albedrío sea falso, pero los experimentos de Libet no muestran nada de eso. Un estudio reciente[83] sugiere la posibilidad de que los resultados experimentales sean el resultado de que se les pida a los sujetos que miren el reloj. Tal vez sea el reloj lo que produce el potencial de preparación. Si se realiza el mismo experimento y el sujeto decide *no* moverse, se produce el mismo «potencial de preparación».

Todo el desarrollo de la discusión acerca del potencial de preparación, y las espectaculares conclusiones acerca de la posibilidad del libre albedrío que se derivan de ella, revelan algo muy importante respecto a los desvaríos intelectuales de la época actual. Un buen número de aquellos que deberían haber sabido de aquello, concluyó a partir de los experimentos de Libet que no hay libre albedrío, que el libre albedrío había sido refutado[84]. Pero no muestran nada similar ni siquiera según sus propios términos. Todo lo que mostraron fue que en el área motora suplementaria había una mayor actividad previa al inicio de una acción

---

[83] Judy Trevena y Jeff Miller, «Brain Preparation before a Voluntary Action: Evidence against Unconscious Movement Initiation», *Consciousness and Cognition,* 19 (1), 2010, págs. 447-456.

[84] Christof Koch, *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist,* Cambridge, MA, MIT Press, 2012.

antes de que el sujeto fuera consciente de ello. Pero resulta que todo esto es el resultado de que el sujeto mire con atención un reloj antes de decidir llevar a cabo una acción. Sería interesante acabar con la mala filosofía y la mala neurobiología basadas en tergiversaciones de los experimentos de Libet. Siempre he insistido en que, aun tomados al pie de la letra, no muestran nada acerca de la imposibilidad del libre albedrío[85].

3. *Reflejos*

Hay un montón de casos, tanto cotidianos como científicamente fundamentados, en los que hay evidencia del inicio de la acción antes de la apercepción consciente. Cualquiera que haya tocado alguna vez una estufa caliente se dará cuenta de que retira la mano antes de apercibirse del calor. Cualquier esquiador competente es consciente de que su cuerpo se ajusta automáticamente a los cambios del terreno antes de que sea consciente de haber movido su cuerpo. Los atletas profesionales ofrecen también ejemplos espectaculares. El bateador de béisbol que se enfrenta a un lanzamiento que le llega a más de 150 kilómetros por hora tiene que comenzar a mover el bate antes de que pueda ser consciente de que la bola se aproxima. Si su cuerpo esperase a tener plena consciencia de la bola, esta estaría ya tras él. Podemos encontrar ejemplos similares en los jugadores de tenis que cuando restan comienzan a moverse hacia la pelota antes de ser conscientes de ello. Tenemos otro ejemplo famoso en los corredores de pista experimentados que realmente comienzan a moverse antes de ser conscientes de haber oído el disparo del juez que da la salida. La pistola estimula el cerebro de tal manera que inicia el movimiento del corredor, pero el verdadero procesamiento del sistema auditivo es demasiado lento como para que el corredor espere hasta oír conscientemente el disparo de la pistola antes de empezar a correr.

Los sujetos no se dan cuenta en ninguno de estos casos de que han iniciado un movimiento corporal antes de que haya una percepción consciente. ¿Cómo sabemos entonces que de hecho han comenzado un movimiento corporal? La respuesta es que sabemos cuánto

---

[85] John R. Searle, «Can Information Theory Explain Consciousness?», *The New York Review of Books*, 60 (1), 2013, págs. 54-58.

tarda el cerebro en procesar una señal entrante para producir consciencia. Podría llevar como medio segundo. Pero el cuerpo entrenado no puede esperar tanto, y por eso empieza a moverse antes de la percepción consciente.

Esta clase de ejemplos son solo la punta del iceberg de la investigación que sugiere que la consciencia no importa mucho realmente. Según Libet, la consciencia *monitoriza* nuestra conducta pero no la inicia. El inicio de la conducta se hace de modo inconsciente, y entonces la mente consciente puede vetarla, pero ni la inicia ni la lleva a cabo. Como dijo Libet en una ocasión, no tenemos «libre albedrío», sino «veto libre». La consciencia puede vetar una acción que de otro modo habría ocurrido.

El libro de Marc Jeannerod *Motor Cognition*[86] apoya la idea de que gran parte de lo que ingenuamente consideramos procesamiento mental consciente se explica mejor si postulamos procesos mentales inconscientes que realmente desempeñen la actividad.

La imagen que domina en torno al momento de este escrito, segunda década del siglo XXI, es la de que la consciencia desempeña un papel genuino, pero menor, en la conducta humana. Gran parte de nuestra información perceptual se obtiene de modo inconsciente, y muchas de nuestras acciones, quizás la mayoría, se inician inconscientemente. La consciencia puede funcionar como una especie de policía que guía nuestras acciones y que puede vetar cierto tipo de acciones incluso, pero el verdadero motor que conduce la cognición y la conducta humanas es inconsciente. Creo que este punto de vista es totalmente erróneo y que la evidencia experimental no lo apoya, y ahora explicaré por qué.

III. ¿Es importante la consciencia?

¿Qué debemos hacer con todos estos interesantes datos? ¿Muestran que la consciencia no importa? ¿Decide el cerebro hacer algo antes de que uno sea consciente de haber decidido hacerlo? ¿Concluimos que realmente uno no ve mucho conscientemente? En realidad, creo que no muestran nada de esto, y revisaré estas ideas una por una.

---

[86] Marc Jeannerod, *Motor Cognition: What Actions Tell the Self*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

El caso más interesante está en los experimentos de Deecke, Kornhuber y Libet sobre el potencial de preparación. Incluso si los experimentos hubieran sido completamente válidos, los resultados no habían demostrado que no existe el libre albedrío. Los sujetos ya se habían decidido a hacer algo —en mi jerga, se habían formado una intención previa—, pero no había nada que sugiriese que la situación previa a la acción fuera suficiente en modo alguno para causar la acción. Es decir, no hay evidencia de que esto refute el libre albedrío, sino que obviamente todo el aparato experimental estaba viciado por el hecho de que había dos variables: observar el reloj y mover la mano.

Está claro que, en nuestro entorno intelectual, muchos desean creer que no hay libertad y que la consciencia no tiene mucha importancia. Yo no sé si hay libre albedrío, pero estoy convencido de que la consciencia importa enormemente. Trate de imaginarme escribiendo este libro inconscientemente, por ejemplo.

Varios de los casos son reflejos. Nótese que solo el bateador de béisbol o el jugador de tenis con experiencia puede comenzar a moverse antes de cualquier decisión consciente, y creo que es obvio que en estos casos se produce algo parecido a un reflejo. Soy un esquiador experimentado, y tengo la experiencia —muy común en el esquí— de que mi cuerpo se ajustará automáticamente a los cambios del terreno antes de que sea consciente de tales cambios. Mis esquís pasan por un montículo, mis rodillas se ajustan automáticamente, y yo soy consciente del montículo y de mi reacción a él después de que hayan ocurrido. La noción de reflejo es más compleja de lo que podría parecer según la cultura popular; pero, en todo caso, en estas situaciones hay algo así como un reflejo en acción.

Nuevamente, los casos de visión ciega son interesantes, pero son casos de percepción muy marginales. Nadie puede conducir un coche, o menos aún escribir un libro o ver una película, utilizando solo los recursos de la visión ciega.

Otro error común consiste en suponer que, debido a que por ejemplo la mayoría de los procesos por los que llegamos a ver algo son procesos neurobiológicos no conscientes, se producen por tanto en el cerebro procesos mentales inconscientes que dan lugar a la visión. Este es un grave error que ya he señalado anteriormente. Así, por ejemplo, la investigación en la neurobiología de la visión muestra que hay mucha retroalimentación entre el V1 (área visual 1) y el núcleo geniculado lateral (NGL). De modo que el NGL le manda una señal al V1, pero

luego el NGL recibe una buena cantidad de retroalimentación. Lo que trato de decir es que, aunque estos procesos son esenciales para la producción de la experiencia visual, en este nivel no hay ninguna realidad psicológica. Solo hay una secuencia de disparos neuronales sin ninguna realidad mental en absoluto. No son casos de *procesos mentales inconscientes;* son casos de procesos *neurobiológicos no-conscientes*. Y, por supuesto, para que podamos llevar a cabo cualquier conducta inteligente, se produce una enorme cantidad de procesos neurobiológicos no-conscientes. Pero es un tremendo error verlos como, por así decirlo, la punta del iceberg de una realidad mental inconsciente que da lugar a la consciencia como una especie de glaseado en un pastel. Por insistir en una idea que he dicho una y otra vez: para que algo sea un fenómeno mental inconsciente, ha de ser algo que pueda ser consciente, pues de lo contrario no hay realidad psicológica, ni forma aspectual, ni contenido intencional. Y eso es cierto respecto de los procesos fisiológicos no-conscientes de los que he venido hablando.

La conclusión de este debate es que, hasta donde sabemos hoy respecto al funcionamiento del cerebro y al funcionamiento de la mente, la consciencia mantiene una importancia absolutamente central en cualquier discusión acerca de la cognición en general y de la percepción en particular. De hecho, hay procesos mentales superficiales que son inconscientes, y a menudo tienen gran importancia, especialmente en cuestiones de motivación humana. Pero no hay algo así como el inconsciente profundo. En toda experiencia perceptiva se produce, además, una cantidad de procesamiento neurobiológico, pero esto no es candidato a ser una realidad mental, porque todo ello es no-consciente. Los mecanismos de retroalimentación del V1 y del NGL, por ejemplo, son cruciales para la creación de experiencias visuales conscientes, pero no tienen realidad psicológica. Crean una psicología, pero ellos mismos no tienen estatus mental; más que inconscientes son no-conscientes.

Capítulo 8

Teorías clásicas de la percepción

El escepticismo y las teorías clásicas de la percepción

Al principio de este libro dije que la percepción era una preocupación central de la filosofía occidental desde el siglo XVII. Pero la mayoría de las cuestiones que he discutido en el libro no fueron las principales preocupaciones de los autores que tradicionalmente se ocuparon de este tema. Su interés primordial era epistémico: examinaban la relación evidencial entre la experiencia perceptual interna y el mundo exterior, donde la investigación procedió bajo la suposición de que solo se podían percibir directamente las experiencias perceptivas internas, las ideas o los datos sensoriales. En concreto, dado que lo único que podemos percibir son nuestros propios datos sensoriales, ¿cómo es posible obtener conocimiento seguro y cierto del mundo exterior? He rechazado la suposición de que solo se pueden percibir los datos sensoriales. Al contrario, si algo no se puede percibir de ninguna manera, son nuestras experiencias perceptivas internas, nuestros datos sensoriales. Una vez que he expuesto el Mal Argumento y he entrado en ciertos detalles acerca del efecto terrible que tuvo en la historia del asunto, puedo discutir una serie de cuestiones que me parecen mucho más importantes que las cuestiones tradicionales y que la tradición ni siquiera puede abordar. Es decir, una vez que uno acepta el Mal Argumento, y uno

piensa que los objetos de la percepción son siempre datos sensoriales, las preguntas que considero que son las preguntas interesantes en filosofía de la percepción ni siquiera se pueden abordar. Los disyuntivistas cometen un error tan grande como la tradición a la que creen oponerse, porque al aceptar la estructura formal del Mal Argumento y al esperar evitar sus consecuencias perjudiciales con el rechazo de su primera premisa —la premisa de que hay algo en común entre el caso bueno y el caso malo, entre el caso verídico y el caso alucinatorio— hacen imposible el abordaje de algunas de las cuestiones realmente interesantes acerca de la percepción —por ejemplo, cómo la fenomenología bruta fija el contenido intencional, cómo establece condiciones de satisfacción.

En este capítulo voy a abordar algunas de las cuestiones tradicionales. Cualquier libro genérico sobre filosofía de la percepción le debe al lector algunas explicaciones acerca de cómo se relaciona su enfoque con el problema del escepticismo y con las teorías clásicas tradicionales, como la teoría representacional, el fenomenalismo, el idealismo, etc. Además, en algún momento se ha de abordar la distinción entre las cualidades primarias y secundarias, y cerraré el capítulo con una breve discusión de este asunto.

Tengo que confesar, ya de entrada, que no me tomo tan en serio como otros filósofos muchas de estas cuestiones, y esa es una de las razones por las que las he dejado para el final del libro. Me resulta difícil tomarme en serio el escepticismo en cualquiera de sus formas tradicionales. Y una vez que uno ha expuesto la falacia que subyace tras el Mal Argumento y que ha abrazado una teoría de la intencionalidad de la percepción que justifica el realismo directo como filosofía de la percepción, buena parte de los debates tradicionales simplemente pierden interés. No obstante, por no dejarnos nada en el tintero, vamos con ello.

I. Escepticismo

¿Proporciona la teoría de la percepción que he ofrecido en este libro algún tipo de respuesta frente a las dudas escépticas acerca de la posibilidad de conocimiento a partir de la percepción? Los argumentos escépticos en filosofía en general (y en realidad creo que siempre) tienen la misma forma: no importa cuánta evidencia (base, razón, justificación, fundamento, etc.) tenga uno a favor de una afirmación; no importa cuán perfecta sea la base epistémica para realizar tal afirmación; uno

siempre podría estar equivocado. (Hume, el escéptico más extremo, sostiene que de hecho uno no tiene evidencia.) Siempre hay un abismo entre la evidencia y la conclusión. De modo que uno piensa que tiene evidencia de que el sol saldrá mañana por el este (el problema de la inducción) o de que otras personas son conscientes (el problema de las otras mentes) o de que puede saber que existen objetos al percibirlos (el problema de la percepción), pero en todos esos casos podría tener evidencia perfecta y aun así estar equivocado.

Merece la pena señalar que existe un problema real al especificar exactamente la naturaleza de la presunta base epistémica. Cada uno de los términos que he empleado —«evidencia», «razón», «justificación», «fundamento», etc.— puede resultar engañoso porque cada uno nos compromete a ver el asunto de cierta manera. Estoy seguro de que es un error pensar que cuando miro esta mesa, mi experiencia visual constituye «evidencia» de que hay una mesa ahí. Pero ¿cuál es la manera correcta de describirlo entonces? McDowell usa la expresión «justificar», pero esta, en tanto que es una metáfora legal, puede ser igualmente desacertada. ¿Cuál es exactamente la manera correcta de describir la relación entre mi experiencia visual y mi saber que aquí hay una mesa? Creo que es una forma de identidad. Esta experiencia visual solo es un caso de saber que aquí hay una mesa. Pero eso puede tener su intríngulis, porque podría tener una experiencia exactamente igual a esta y no saber que ahí hay una mesa. La fenomenología puede ser exactamente la misma en los dos casos, uno de los cuales es bueno, y el otro malo. Ese hecho da pie al escepticismo.

Suponiendo que esta sea la forma general del argumento escéptico, ¿responde la explicación de la percepción que he ofrecido en este libro al argumento escéptico de la percepción? Bueno, en cierto sentido parece que sí, porque dice que carecemos de una base de evidencia sobre la que hagamos afirmaciones acerca de los objetos de nuestras inmediaciones. Al contrario: vemos y tocamos directamente los objetos que nos rodean. No tengo *evidencia* de que haya un escritorio ahí; puedo *ver*lo. Y en este caso, verlo es *conocerlo*. Tampoco «tengo evidencia» de que haya un escritorio delante de mí en mayor grado que «tengo evidencia» de que tengo dos piernas; las experimento directamente. El gran error es pensar que ver proporciona una «evidencia» (o fundamento, o justificación o base) que no proporciona, y todos ellos están equivocados. Ver es el modo de conocer.

De modo que podemos darle una especie de respuesta a cierta versión del argumento escéptico que se ha mantenido durante varios si-

glos. El argumento escéptico dice que lo único que se puede percibir son las propias experiencias, de modo que, ¿cómo sabe uno que hay una realidad al otro lado de esas experiencias? En la teoría de la percepción que he venido presentando en estas páginas, la relación de la percepción es la de la presentación directa. Ni tenemos evidencia ni hacemos una inferencia, directamente vemos objetos y estados de cosas a nuestro alrededor. Así, la forma de escepticismo acerca de la percepción que atormentó a los filósofos clásicos —Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant, etc.— no atormenta a este enfoque. En general, podían elegir entre la teoría representacional, adoptada por Locke y Descartes, que dice que no se ven objetos, sino únicamente representaciones de objetos, y el fenomenalismo o idealismo de Berkeley y sus sucesores, en el que se elimina el problema del escepticismo, dado que no hay distinción entre la evidencia y la conclusión. Los datos sensoriales que uno ve, simplemente son los objetos que ve. Este es un argumento estándar en favor de cualquier forma de idealismo. La distinción entre la evidencia y la realidad desaparece si de hecho la única realidad es la evidencia.

¿Es mi respuesta una respuesta satisfactoria al escepticismo? Bueno, en cierto sentido obviamente no, porque no nos proporciona ninguna manera de decir si estamos o no en una situación real de percepción, o si estamos teniendo una alucinación indiscriminable de aquella. Pero la forma de escepticismo que nos queda tiene una dimensión diferente. No se trata ya de que no tengamos nunca suficiente evidencia en principio; la cuestión de la evidencia desaparece por completo. No necesito *evidencia* de que ahí hay una mesa; puedo *verla*.

Podríamos comparar esta respuesta al escepticismo acerca de la percepción de objetos materiales con la discusión de Wittgenstein sobre el escepticismo acerca de las otras mentes. Wittgenstein señala que hemos de distinguir entre «criterios» y «síntomas». Si veo a un hombre que se agarra el costado y tiene un ligero gesto de dolor en la cara, podría *inferir* que le duele el costado. Muestra *síntomas* de dolor. Pero si veo a un hombre que acaba de ser atropellado por un coche, veo su pierna atrapada bajo el coche, y está gritando de dolor, lo que observo entonces en este caso no son síntomas de dolor; más bien, como dice Wittgenstein, esto es una situación que *denominamos* «un hombre «que padece dolores»». Ahora bien, en ambos casos podríamos equivocarnos. Podría ser que en realidad en el caso de los síntomas el hombre no estuviera mostrando dolor, y podría ser que en el caso de criterios todo el suceso fuese parte de una película de Hollywood y que solo estuvieran inter-

pretando un caso de un hombre que padece dolores. Pero en el segundo caso es importante ver que lo que se está interpretando es precisamente a «un hombre que padece dolores». Es decir, en este caso, como diría Wittgenstein, el juego de lenguaje consistente en atribuir dolor es tal que en este caso es legítimo *llamarlo* dolor porque se satisfacen los criterios; e incluso en los casos en los que nos equivocamos, la equivocación en la atribución se basa, por así decirlo, en la naturaleza misma del dolor.

Esto no elimina la posibilidad de la duda escéptica, pero nos permite ver todo el problema bajo una luz diferente. El escéptico tradicional respecto de las otras mentes quiere que pensemos que no tenemos suficiente evidencia, y Wittgenstein dice que si uno distingue claramente entre *síntomas* (es decir, evidencia) y *criterios*, se dará cuenta de que el juego de lenguaje al que jugamos con la palabra «dolor» nos autoriza precisamente a utilizar esa palabra en el caso criterial, aunque los criterios no se autojustifiquen. Podríamos aplicar la palabra en el caso criterial y aun así equivocarnos por alguna razón, como que se esté actuando. Ahora bien, si aplicamos esa lección al caso de la visión, del mismo modo que podríamos decir, «Este es un caso que denominamos "un hombre que padece dolores"», podremos decir, «Este es un caso que denominamos "ver un escritorio frente a mí"». Por supuesto que podría estar equivocado, pero la dimensión del error es diferente a la de carecer de evidencia o tener evidencia insuficiente. Por lo tanto, el resultado es que, suponiendo que Wittgenstein tenga razón acerca del caso del dolor y que yo tenga razón acerca del caso de la percepción de objetos, en ambos casos todavía es posible plantear una duda escéptica. Pero la duda escéptica tiene una dimensión diferente a la que tiene la que nos presenta el escéptico clásico. No se trata de ausencia de evidencia o de que haya evidencia insuficiente; es una dimensión diferente del error en conjunto.

II. Fenomenalismo, idealismo y la teoría representacional de la percepción

Una de las distinciones más fundamentales entre filósofos y entre tipos de filosofía, tal vez *la* distinción más fundamental, estriba en la respuesta a la pregunta de qué considera el filósofo como *fundamento último* ontológico. Es decir, cualquier filósofo que esté dispuesto a ex-

traer las implicaciones de su posición filosófica, ha de responder a la pregunta: «¿Qué es aquello —si es que hay algo así— en función de lo cual debe explicarse todo lo demás, no habiendo de explicarse ello mismo en términos de ninguna otra cosa?».

Según la explicación que he ofrecido en este libro, está claro que la piedra angular es el mundo descrito por la física atómica. Esto no se debe a que yo le dé un tratamiento especial a ninguna etapa particular de las ciencias naturales; al contrario, supongo que seguirán cambiando y desarrollándose. Pero creo que, como resultado del aumento de conocimiento de los últimos trescientos años, de lo que denominamos engañosamente «investigación científica», podemos concluir en buena medida que el mundo conocido está formado por entidades que podríamos denominar adecuadamente, si no de un modo totalmente preciso, «partículas físicas». Estas partículas se dan en campos de fuerza y se organizan en sistemas, donde los límites de los sistemas los establecen las relaciones causales. Ejemplos de sistemas serían las moléculas de agua, los bebés, los estados-nación y las galaxias.

He de admitir que la materia oscura y la energía oscura me causan perplejidad. Por otra parte, mi perplejidad no es nada en comparación con la que experimentan físicos y cosmólogos. Cuando dicen «oscura», no hablan del color, sino de su propia ignorancia. Cuando anteriormente dije «mundo conocido», estaba excluyendo deliberadamente la materia oscura y la energía oscura. He de dejar que los físicos determinen la naturaleza de estos fenómenos. Pero, en todo caso, en mi explicación se ve claramente que ella misma se fundamenta en lo que considero que es el mundo real, que existe de manera totalmente independiente del observador y es ontológicamente objetivo. Una de las tareas de la filosofía consiste en explicar la constitución de estos sistemas de mayor nivel y cómo se fundamentan en las entidades de la física atómica.

En la historia de la filosofía a lo largo de los últimos trescientos años, la afirmación de que la ontología se sustenta en la física no siempre ha sido la opinión dominante. De hecho, el Mal Argumento fue tan influyente durante tanto tiempo que condujo a dos formas extendidas del Mal Argumento, cuya realidad última se sustenta en la subjetividad. Una de ellas es la tradición del idealismo que dice que, en último término, la realidad es ideal; es decir, consiste en fenómenos espirituales denominados técnicamente «ideas». La física, según Hegel, no tiene la última palabra. Al contrario, la física no es más que una expresión superficial de algo mucho más fundamental: la ontología del *Geist*. Creo

que este idealismo sobrevive bajo diferentes formas en la fenomenología del siglo xx, concretamente en la obra de Heidegger, Husserl y Merleau-Ponty[87].

El idealismo tiene muchas formas diferentes. Comprendo el idealismo de Berkeley razonablemente bien. En nuestra tradición de filosofía, a todos nos educan, en cierto sentido, en él. No conozco el idealismo hegeliano lo suficientemente bien como para tener una opinión inteligente acerca de sus detalles, pero creo que lo entiendo lo bastante bien en general como para rechazar sus fundamentos idealistas. Es decir, los detalles particulares del tipo de los del idealismo hegeliano me parecen extremadamente oscuros, pero el rechazo de las partículas físicas como fundamento de la ontología es, creo, muy claro en el idealismo alemán. No tengo más que decir al respecto porque, como he dicho, realmente no lo conozco en detalle.

Otra tradición que tiene un sabor completamente diferente en la superficie, pero que me parece que comete exactamente el mismo error, es la rama fenomenalista de la tradición empirista. De acuerdo con el empirismo fenomenalista, ejemplificado por el positivismo lógico, todo se fundamenta en última instancia en la verificación, donde la verificación empírica consiste en la percepción de datos sensoriales. Creo que los positivistas habrían negado que según su enfoque los datos sensoriales sean el lecho rocoso de la ontología. Al contrario, insistirían en que aceptan la ontología última de la física atómica, pero insistirían también en que es tarea del filósofo el aclarar los *significados* de estas afirmaciones. Y cuando uno analiza el significado de los enunciados de la física atómica, o ya puestos, de cualquier enunciado empírico, ha de fundamentarlo en datos sensoriales o carecerá de sentido. Según los positivistas, el significado de una afirmación consiste en su método de verificación, y las afirmaciones empíricas son verificadas por la experiencia, es decir, por los datos sensoriales. Diré más sobre estos asuntos más adelante.

Resulta irónico que estas dos tradiciones, el idealismo y el fenomenalismo, aun siendo tan diferentes superficialmente e ideológicamente opuestas entre sí, cometan el mismo error en realidad, y el error se basa en el Mal Argumento en ambos casos.

---

[87] John R. Searle, «The Phenomenological Illusion», en *Philosophy in a New Century: Selected Essays,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Otra forma de expresar la misma tendencia subyacente a la que me he referido en todo momento, es la teoría representacional de la percepción. La crítica de la teoría representacional es relativamente sencilla, así que comenzaremos por ahí.

III. Refutación de la teoría representacional de la percepción

De acuerdo con la teoría representacional, en realidad nunca percibimos objetos directamente; más bien, percibimos datos sensoriales, y podemos obtener conocimiento de los objetos a partir de estos datos sensoriales porque se asemejan en ciertos aspectos a los objetos que los causan. La representación se produce por semejanza. Por lo tanto, cuando miro la mesa verde, la forma y el tamaño de la mesa están representados en mi experiencia, y la mesa tiene forma y tamaño realmente. La semejanza entre mis datos sensoriales y la propia mesa es lo que me permite obtener conocimiento de la mesa a partir de mis experiencias.

En las versiones estándar de la teoría representacional, como las que se encuentran por ejemplo en Descartes y Locke, no todas mis experiencias reflejan propiedades reales de la mesa. El color es una propiedad de mi experiencia, pero no de la propia mesa. La mesa misma consta de moléculas incoloras. Tradicionalmente, los autores de la teoría representacional distinguen entre las cualidades primarias de tamaño, forma, velocidad, movimiento y número, por un lado, y las cualidades secundarias de color, sabor, sonido y olor, por otro. La teoría, de acuerdo con Locke, es que las cualidades secundarias no son realmente cualidades del objeto, sino únicamente «potencias» que tienen las cualidades primarias de causar en nosotros ciertas experiencias. Así que, según esta teoría, los colores, por ejemplo, son una especie de ilusión sistemática. En realidad los objetos no tienen color, pero nuestro sistema nervioso está estructurado de tal manera que tenemos la ilusión del color.

La objeción decisiva a la teoría representacional ya la planteó Berkeley cuando dijo que las ideas solo pueden parecerse a otras ideas. A lo que se refería con esto, en este contexto, es a que las ideas perceptivas que tenemos de un objeto nunca podrían parecerse al propio objeto porque el objeto es completamente invisible y, en todo caso, inaccesible

a los sentidos. No es posible que las ideas que percibimos puedan asemejarse (o parecerse, o ser visiblemente similares) a propiedades reales de los objetos porque los objetos, por definición, son inaccesibles a nuestros sentidos. Es como si dijera que hay dos coches en mi garaje que parecen exactamente iguales, salvo que uno es totalmente invisible. La noción de «parecerse» presupone que ambos son visibles, y en la teoría representacional uno de ellos no lo es. ¿Por qué es importante esto? Porque la forma de representación en cuestión requiere semejanza. Debemos pensar en las ideas como imágenes de los objetos, pero la relación de representación no tiene sentido si el objeto representado es invisible. Creo que esto es una refutación concluyente de la teoría representacional, y nunca he sido capaz de tomarme la teoría en serio.

IV. Refutación del fenomenalismo

El fenomenalismo tiene una larga tradición, y es tan inverosímil, que me resulta difícil comprender cómo es posible que tantos filósofos brillantes puedan habérselo tomado tan en serio durante tanto tiempo. La idea es que todo lo que percibimos son datos sensoriales, pero, en cualquier caso, de alguna manera eso es lo único que existe en el mundo: los datos sensoriales reales que percibimos y los posibles datos sensoriales que podríamos percibir. Por lo tanto, es posible decir que hay un árbol en el patio incluso si allí no hay nadie para percibirlo porque, si entrásemos en el patio, percibiríamos los datos sensoriales pertinentes. De modo que no es necesario que los datos sensoriales sean reales; pueden ser posibles. En el apogeo de la filosofía lingüística, esto se expresó de «modo formal» diciendo que cualquier enunciado sobre objetos materiales —y de hecho cualquier enunciado empírico—, se puede traducir a un enunciado o conjunto de enunciados acerca de datos sensoriales, y los enunciados pueden ser tanto categóricos (ahora mismo estoy viendo tales-y-tales datos sensoriales) como hipotéticos (si realizase tales-y-tales operaciones, percibiría tales-y-tales datos sensoriales).

Hay tantas objeciones a esta teoría que uno no sabe por dónde empezar a refutarla, pero el problema básico es que reduce el mundo público ontológicamente objetivo a un conjunto de fenómenos privados ontológicamente subjetivos. El objetivo del análisis filosófico de la percepción es analizar el sentido ordinario y científico que tiene para nosotros hablar de percibir objetos y estados de cosas del mundo, y a

partir del análisis fenomenalista-idealista resulta que todo lo que decimos supone en realidad hablar de la subjetividad ontológica. Pero eso significa que, si el proyecto trataba de dar cuenta de nuestras formas ordinarias de pensar y hablar, fracasa. Bueno, ¿qué hay de malo en decir que fracasa, que lo único que hay son en realidad experiencias privadas en tu mente y en la mente de otras personas? La respuesta es que esto nos aboca al solipsismo. Ahora resulta que el único fenómeno del mundo del que puedo hablar con sentido es de mis propias experiencias. Si usted tiene experiencias, yo nunca podría saberlo, porque nunca podría experimentarlas y, en efecto, si usted existe, ha de poder reducirse a mis experiencias. (Diré más sobre esto más adelante.)

Hay refutaciones estándar del fenomenalismo que son de manual. Con el fin de no dejarme nada en el tintero, haré breves resúmenes de algunas de las objeciones estándar más adelante. Sin embargo, he de decir que lo que me molesta del fenomenalismo y de la teoría representacional no es un problema técnico que tengan, sino su carácter totalmente absurdo. Ambos tienen la consecuencia de que uno nunca ve realmente objetos y estados de cosas del mundo que existan de modo independiente; más bien, lo único que uno puede ver son sus propias experiencias. Esto no se debe a alguna preocupación epistémica que pudiéramos tener —quizás estemos alucinando, nos engañen genios malignos, seamos cerebros en cubetas, etc.—, sino más bien a que aunque todo vaya perfectamente, lo único que uno ve son sus propias experiencias. Estrictamente hablando, ni siquiera puedes decir que lo que ves esté en la cabeza, porque por supuesto la cabeza se puede reducir a conjuntos de experiencias.

Antes de criticar el fenomenalismo, es importante tratar de recuperar el entusiasmo con el que se aceptó en las décadas de mediados del siglo xx. Yo me he opuesto a él con el argumento de que su ontología fundamental se basa en datos sensoriales ontológicamente subjetivos en lugar de en la realidad física bruta de la física atómica. Esto habría sorprendido a los propios positivistas, y se habrían opuesto a ello. Creían que la realidad se fundamentaba en la física, pero pensaban que la tarea del filósofo era explicar lo que eso *significa*. Y lo que significa tiene que establecerse en un vocabulario verificacionista porque, según ellos, es el método de verificación el que le da al enunciado su propio significado. La forma en la que uno verifica los enunciados sobre física es percibiendo los datos sensoriales apropiados. Por lo tanto, no es que haya dos ontologías rivales, una ontología física y una ontología de los datos

sensoriales. La ontología física fundamental requiere que se analice en términos de datos sensoriales para ser significativa. ¿Y mi objeción de que esto da lugar a una ontología fundamental que es, como el idealismo, puramente mental? Los positivistas habrían dicho que todo este discurso sobre «ontología fundamental» no es más que metafísica sin sentido. Su tarea no consiste en responder preguntas sin sentido acerca de la naturaleza última de la realidad, sino en analizar el significado de las afirmaciones empíricas. Las afirmaciones verdaderas acerca del mundo se dividen en dos tipos: el empírico-sintético y el lógico-analítico. Por un lado, están las ciencias y buena parte del sentido común ordinario y, por otro lado, están la lógica, las matemáticas y las tautologías; todo lo demás son sinsentidos. Ahora bien, de esos dos tipos de afirmaciones, las empíricas —ciencia y sentido común— tienen un significado que requiere un análisis filosófico en términos de datos sensoriales. Los fenomenalistas prefieren formalizar este punto: cualquier enunciado empírico puede analizarse como conjuntos de enunciados acerca de datos sensoriales. Tienen un significado equivalente. En principio, podría suceder que el conjunto de enunciados acerca de los datos sensoriales tuviera que ser infinitamente largo, pero podemos fijar los principios teóricos sobre los que se van a construir los enunciados, de modo que no queda metafísica sin sentido.

Ahora bien, ¿cómo respondo a los positivistas así interpretados? No creo que se pueda eludir la acusación de adoptar una ontología subjetivista simplemente transformando el discurso al modo lingüístico o formal. Has de preguntarte: ¿A qué sustituyen estas expresiones de las formulaciones lingüísticas? ¿Cómo se hace todo ello efectivo? Cuando se dice que cualquier enunciado empírico puede analizarse como un conjunto de enunciados acerca de datos sensoriales, eso ha de tener la consecuencia de que cualquier hecho empírico dé lugar a muchos hechos ontológicamente subjetivos acerca de experiencias personales, y estas experiencias personales han de estar siempre en la mente de algún ser humano individual. No veo cómo el fenomenalista puede evitar la acusación de que la doctrina es implícitamente solipsista. Esa me parece la objeción decisiva al análisis fenomenalista. Se elimina la ontología objetiva del mundo real en favor de la ontología subjetiva de los datos sensoriales. Y debido a que los datos sensoriales son ontológicamente subjetivos, siempre están en la mente de sujetos humanos individuales. Pero eso significa que yo no tengo acceso a sus datos sensoriales y usted no tiene acceso a los míos. Si el significado de un enunciado reside en

su método de verificación y el método de verificación reduce todos mis enunciados empíricos a mis experiencias, entonces el significado de esos enunciados es solipsista. El solipsismo es una *reductio ad absurdum* de cualquier teoría. Y esta teoría implica solipsismo.

Ha habido varias objeciones técnicas al fenomenalismo, y hablaré de dos de ellas. En primer lugar, si uno trata de especificar los antecedentes de los enunciados hipotéticos condicionales que se supone que proporcionan el análisis fenomenalista de los enunciados empíricos, verá que siempre ha de hacer referencia a objetos materiales; y por lo tanto el análisis no logra reducir los enunciados acerca de objetos materiales a enunciados acerca de datos sensoriales. Si el significado del enunciado «Hay un árbol en el patio que ahora no está mirando nadie» ha de darlo el enunciado «Si entrásemos al patio entonces veríamos los datos sensoriales del árbol», tenemos un problema porque hemos tenido que hacer referencia a objetos materiales para construir la situación hipotética. Tendríamos que referirnos a nuestros cuerpos y al patio, y estos, hasta ahora, no han sido analizados. Una segunda objeción es que no parece que se pueda hacer un análisis adecuado, porque es posible afirmar un lado del bicondicional y negar el otro sin contradecirse. Siempre es posible decir que los datos sensoriales están ahí, pero que, aun así, no hay objeto; o decir que ahí hay un objeto, pero que, aun así, no hay datos sensoriales. Algunos fenomenalistas, al abordar esta dificultad, han dicho que el conjunto de enunciados que proporciona el análisis fenomenalista podría ser infinito en número, pero esto no parecía una objeción para ellos porque precisamente la noción de objeto material podría ser, como sugirió John Stuart Mill, la de un conjunto infinito de posibles experiencias sensoriales.

No voy a entrar en muchos detalles acerca de estas objeciones porque, como dije antes, la verdadera objeción no reside en ninguna dificultad técnica. La verdadera objeción es que la teoría no parece adecuarse a nuestras propias experiencias. Simplemente es un hecho que nuestras experiencias alcanzan directamente los objetos y estados de cosas que existen en el mundo de modo independiente. Además, el objeto y el estado de cosas que alcanzan directamente están en un mundo accesible públicamente: usted y yo vemos exactamente el mismo objeto. Ninguna de estas afirmaciones encaja en la tradición fenomenalista. Según ellos, todo lo que vemos son datos sensoriales y los datos sensoriales son esencialmente privados.

Estas dificultades se vuelven más llamativas si uno piensa en las condiciones necesarias para la comunicación en un lenguaje público. ¿Cómo es, desde el punto de vista fenomenalista, siquiera posible comunicarse? ¿Cómo podemos estar diciendo algo acerca de un mundo común? El fenomenalista piensa que el lenguaje público en el que podemos comunicarnos unos con otros y en el que se expresan nuestras verdades científicas viene, por así decirlo, de serie. Directamente podemos darlo por sentado y dar por sentado cómo se relaciona con nuestra metafísica empírica. Pero aquí querría argumentar que un lenguaje público presupone un mundo público, y parece que, al negar el mundo público, el fenomenalista nos ha dejado sin un lenguaje público. Los fenomenalistas resuelven esto de varias maneras. En cierto momento, Carnap dijo que, estrictamente hablando, el *contenido subjetivo* de nuestras proferencias es incomunicable, pero podemos comunicar una *estructura objetiva* común. Es difícil ver cómo soluciona esto el problema. Por lo tanto, mi objeción a todas estas teorías basadas en el Mal Argumento es que básicamente nos ofrecen una concepción poco creíble de nuestra relación con el mundo.

V. Las teorías clásicas y el problema filosófico de la percepción

Una de las objeciones más serias a las teorías clásicas de la percepción —teorías basadas en la conclusión a partir de un Mal Argumento—, es que no solo son incapaces de darnos una descripción correcta de la percepción, sino que incluso hacen imposible plantear una de las preguntas más importantes acerca de la percepción. La pregunta es: ¿Cómo es que las propiedades específicas de la experiencia perceptual determinan las condiciones de satisfacción que determinan? Y ahora nos preguntamos: ¿Por qué las teorías clásicas hacen imposible plantearla? La teoría representacional dice que el modo en el que la experiencia determina la condición de satisfacción es por semejanza. La semejanza entre la experiencia perceptual y el objeto del mundo permite que la experiencia perceptual represente el objeto. La experiencia perceptiva es una especie de imagen, una idea en la cabeza, y esa imagen o idea se parece en realidad a ciertos objetos y estados de cosas del mundo. Hemos visto que no se le puede dar sentido a la noción de semejanza cuando uno de los términos de la relación de semejanza es, por defi-

nición, invisible. Por lo tanto, la teoría representacional no plantea la cuestión de modo adecuado. La teoría fenomenalista es aún peor. En la teoría fenomenalista el objeto no es nada, salvo la secuencia de nuestras experiencias. Los objetos solo son «colecciones de ideas», como señaló Berkeley. Desde el punto de vista fenomenalista, cualquier enunciado acerca de un objeto, de hecho cualquier enunciado empírico en general, puede traducirse a un conjunto de enunciados acerca de datos sensoriales que, ontológicamente hablando, son subjetivos. No hay objeto del otro lado de los datos sensoriales; los datos sensoriales son el tope inferior del análisis de objetos. Pero todas estas teorías hacen imposible plantear la que considero que es la pregunta central: ¿Cómo establece la fenomenología cruda de nuestra experiencia condiciones de satisfacción tales que las experiencias son presentaciones de objetos y estados de cosas del mundo ontológicamente objetivo?

VI. Cualidades primarias y secundarias

Una distinción tradicional en la teoría de la percepción es la que existe entre cualidades primarias y secundarias. La enunciación clásica está en el ensayo de Locke, aunque Locke no inventó la distinción. Las cualidades primarias son «enteramente inseparables del cuerpo, sea cual sea el estado en el que se encuentre». Locke dice que estas «cualidades primarias de los objetos mismos tienen la capacidad de producir en nosotros ideas simples, y estas son la solidez, la extensión, la figura, el movimiento o el reposo y el número». Las cualidades secundarias no son «nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias». Dice que estas son «colores, sonidos, gustos, etc.». Epistémicamente, la distinción es crucial para Locke porque las ideas de las cualidades primarias son verdaderas semejanzas. Dice que:

> [...] las ideas de las cualidades primarias de los cuerpos son semejanzas de dichas cualidades, y sus modelos realmente existen en los cuerpos mismos; pero las ideas producidas en nosotros por las cualidades secundarias en nada se les asemejan. Nada hay que exista en los cuerpos mismos que se asemeje a esas ideas nuestras. En los cuerpos a los que denominamos de conformidad con esas ideas, solo son un poder para producir en nosotros esas sensaciones; y lo que en idea es dulce,

azul o caliente, no es, en los cuerpos que así llamamos, sino cierto volumen, forma y movimiento de las partes insensibles de los cuerpos mismos[88].

En la jerga que introduje en el primer capítulo, en la teoría de Locke las cualidades primarias son independientes del observador y las cualidades secundarias son relativas al observador. Se diferencian de las cualidades relativas al observador que hemos estado discutiendo en que no dependen de ninguna actividad de los agentes; a diferencia del dinero y de los gobiernos, no son creados por la conducta intencional humana. Más bien, el impacto de la combinación de cualidades primarias en nuestros órganos sensoriales nos da las ideas de las cualidades secundarias.

Debería ponernos un poco nerviosos que las autoridades en la materia no estén de acuerdo a la hora de dar una lista estándar, pero no es difícil construir una lista razonable. Las cualidades primarias son la forma, el tamaño de la masa (lo que Locke llama *bulk*, bulto), el movimiento y el número. Por movimiento, se refiere a si el objeto se mueve o no; y por número se refiere a cuántos objetos hay, un objeto o dos objetos, etc. Las cualidades secundarias son más fáciles de enumerar. Incluyen el color, el olor, el sonido y el sabor. Creo que también debería haber incluido como cualidad secundaria la «textura», es decir, la sensación que produce la superficie de un objeto. Me parece que es una cualidad secundaria en el sentido de Locke, pero él la cataloga como cualidad primaria.

Ontológicamente, es una distinción importante porque parece que en cierto sentido las cualidades secundarias no son reales. Son, por así decirlo, ilusiones sistemáticas generadas por las cualidades primarias. Los objetos no son realmente rojos o azules, pero presentan una combinación de moléculas que nos producen la impresión de que son rojos o azules. Por lo tanto, la atribución de rojez y azulado puede ser epistémicamente objetiva, aunque los propios colores sean relativos al observador. En la terminología de Locke, los colores solo son en realidad las «potencias» de las cualidades primarias para producir en nosotros las experiencias que llamamos experiencias de color.

---

[88] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Londres, Routledge, 1894, Libro II, capítulo 8, pág. 87. [Ed. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de Edmundo O'Gorman, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1999, §15, pág. 115.]

En los últimos años se ha puesto de moda rechazar la distinción entre cualidades primarias y secundarias, pero creo que hay algo en ella, y querría explicarlo. Si uno mira las listas de las cualidades primarias y secundarias, se da cuenta de varias cosas. En primer lugar, cada cualidad secundaria se corresponde con un solo sentido. Los colores son propios de la vista, los sonidos del oído, los olores del olfato y los sabores del gusto. Las cualidades primarias son accesibles a dos sentidos, y siempre a los dos mismos: la vista y el tacto. A cada uno de los cinco sentidos tradicionales, le corresponde una, y solo una, cualidad secundaria, con la excepción del sentido del tacto. Por eso creo que la textura debe ser incluida como cualidad secundaria, aunque Locke no la incluya. ¿Por qué es importante ser accesible a dos sentidos? Pues la respuesta estriba en que parte de nuestro concepto de objeto material consiste en que tenga estas cualidades primarias y en que nuestras relaciones básicas con los objetos materiales se basan en una coordinación de la vista y el tacto. Cuando Locke dice que son inseparables del objeto, sea cual sea el estado en el que esté, está llegando a este punto conceptual. Es parte de nuestro concepto de objeto material —una silla, una mesa, una montaña o un planeta— el que debe tener cualidades primarias, pero no es parte de nuestro concepto de objeto que deba tener un cierto olor o emitir un cierto sonido. Uno podría pensar que el color es diferente porque todos los objetos materiales tienen color. Pero ni siquiera esto parece ser parte de la definición de un objeto material. A pesar de que la transparencia perfecta pueda ser inalcanzable, aún podríamos tener un objeto que no tuviese color porque fuera completamente transparente. Así que hay algunas propiedades básicas de la distinción que sobreviven a las críticas. Una es la idea de Locke de que las cualidades primarias parecen ser esenciales al concepto de objeto. Y otra, que las cualidades primarias siempre son accesibles a los dos mismos sentidos: la vista y el tacto.

Pero ¿qué hay de la relatividad al observador en las cualidades secundarias en oposición a la independencia del observador en las cualidades primarias? Bueno, si tengo razón en mi explicación acerca de cómo las propiedades del mundo fijan el contenido intencional, entonces esta distinción no es tan nítida como pensábamos, ya que, aunque el rojo se define en parte como la capacidad de causar cierto tipo de experiencia, el ser recto o el ser circular también se definen en parte como la capacidad de causar un cierto tipo de experiencias. El sueño de obtener una correlación biunívoca entre colores y ciertas longitudes de onda

parece condenado al fracaso. Las longitudes de onda apropiadas son *suficientes* para producir la experiencia del rojo, pero no parecen ser necesarias. Todo tipo de longitudes de onda diferentes pueden causar bajo las condiciones apropiadas la experiencia de rojo. Pero aun concediendo que hay un componente de relatividad al observador en las propiedades perceptivas básicas, sigue habiendo diferencia entre las cualidades primarias y secundarias. Esto se podría explicar diciendo que la geometría básica del objeto cuenta esencialmente para sus relaciones causales con otros objetos de una manera tal en la que las cualidades secundarias no cuentan para las relaciones causales con otros objetos, salvo a través de las cualidades primarias. El hecho de que esta piedra tenga esta forma afecta a sus relaciones causales con otros objetos. Cabrá en ciertos lugares y no cabrá en otros. El hecho de que esta piedra sea de color rojo no cuenta para las relaciones causales de este tipo con otros objetos. Uno puede oponerse a esto diciendo que sí cuenta para las relaciones causales: el hecho de que sea roja le permitirá absorber luz de cierta manera, mientras que el hecho de que fuera blanca le haría absorber menos luz. Pero ante esta objeción se podría decir, a la manera lockeana, que las propiedades físicas puras de la reflectancia se pueden definir en términos de cualidades primarias. La cualidad real del color no importa; lo que importa es la forma en la que el objeto absorbe y refleja las ondas de luz.

Mi conclusión, un tanto vacilante, es que hay algo en la distinción, pero no es exactamente lo que Locke tenía en mente.

Índice onomástico

Índice de términos



Colección Teorema

Colección Teorema

Serie mayor

TÍTULOS PUBLICADOS

Guisán, Esperanza, *Introducción a la ética,* 3.ª ed.
Haack, Susan, *La filosofía de las lógicas,* 2.ª ed.
Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos,* 7.ª ed.
Hottois, Gilbert, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad,* 2.ª ed.
Hunyadi, Mark, *La tiranía de los modos de vida* (Sobre la paradoja moral de nuestro tiempo).
Kitcher, Philip, *Muertes en Venecia.* Las posibles vidas de Gustav von Aschenbach.
Kolakowski, Leszek, *La presencia del mito,* 2.ª ed.
Kristeva, Julia, *Las nuevas enfermedades del alma.*
Kutschera, Franz von, *Fundamentos de Ética,* 2.ª ed.
Lafuente, Antonio, Alonso, Andoni y Rodríguez, Joaquín, *¡Todos sabios!* Ciencia ciudadana y conocimiento expandido.
Lechte, John, *50 pensadores contemporáneos esenciales,* 5.ª ed.
Lorenzo, Guillermo y Longa, Víctor M., *El innatismo.* Origen, variaciones y vitalidad de una idea.
Lyon, David, *Jesús en Disneylandia.* La religión en la posmodernidad.
Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna,* 13.ª ed.
Magee, Bryan, *Los grandes filósofos,* 4.ª ed.
Man, Paul de, *La ideología estética.*
Marraud, Huberto, *¿Es lógi@?* Análisis y evaluación de argumentos, 3.ª ed.
Mele, Alfred R., *El autoengaño desenmascarado.*
McGinn, Colin, *El significado del asco.*
Morin, Edgar, *El Método I. La naturaleza de la naturaleza,* 10.ª ed.
Morin, Edgar, *El Método II. La vida de la vida,* 9.ª ed.
Morin, Edgar, *El Método III. El conocimiento del conocimiento,* 8.ª ed.
Morin, Edgar, *El Método IV. Las ideas,* 5.ª ed.
Morin, Edgar, *El Método V. La humanidad de la humanidad.* La identidad humana, 7.ª ed.
Morin, Edgar, *El Método VI. Ética,* 4.ª ed.
Morris, Michael, *El «Tractatus» de Wittgenstein.* Guía de lectura.
Moya, Carlos, *El libre albedrío.* Un estudio filosófico.
Nozick, Robert, *Puzzles socráticos.*
Nussbaum, Martha C. y Sunstein, Cass R., *Clones y clones.* Hechos y fantasías sobre la clonación humana.
Ortega, José Felipe, *El potlatch digital.* Wikipedia y el triunfo del procomún y el conocimiento compartido.
Pineda, David, *La mente humana.* Introducción a la filosofía de la psicología.
Priest, Stephen, *Teorías y filosofías de la mente.*
Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la Naturaleza,* 8.ª ed.
Russell, Bertrand, *El credo del hombre libre y otros ensayos,* 2.ª ed.
Russell, Bertrand, *ABC de la relatividad.*
Scott (ed.), John, *50 sociólogos esenciales.* Los teóricos formativos.
Searle, John, *Actos de habla,* 8.ª ed.
Searle, John, *Ver las cosas tal como son.* Una teoría de la percepción.
Sherratt, Yvonne, *Los filósofos de Hitler,* 2.ª ed.
Serres, Michel (ed.), *Historia de las Ciencias,* 2.ª ed.

SINGER, Peter, *Desacralizar la vida humana.* Ensayos sobre ética.
SMULLYAN, Raymond, *Alicia en el País de las Adivinanazas.* Un cuento al estilo de Lewis Carroll para niños de menos de 80 años, 2.ª ed.
STEVENSON, Leslie y HABERMAN, David L., *Diez teorías de la naturaleza humana,* 4.ª ed.
URMSON, J. O., *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos,* 3.ª ed.
WARBURTON, Nigel, *Filosofía básica,* 2.ª ed.
WILLIAMS, Bernard, *La ética y los límites de la filosofía.*
WOODCOCK, Alexander y DAVIS, Monte, *Teoría de las catástrofes.*



En *Ver las cosas tal como son,* el destacado filósofo John R. Searle repasa el contenido de nuestras experiencias perceptuales y el modo en el [illegible] el mundo real que perci[illegible] mentación aborda parti[illegible] opinión, ha enturbiad[illegible]rcepción desde el siglo [illegible] oy: la idea de que percibimos directamente solo nuestras experiencias subjetivas, y nunca los objetos ni los estados de las cosas como tal. Searle se refiere a esta aproximación errónea como el «Mal Argumento».

Searle señala dicha falacia como la fuente de casi la totalidad de las confusiones en la historia de la filosofía de la percepción. Desde este punto de vista, la única realidad a la que podríamos acceder es la realidad subjetiva de nuestras experiencias individuales, lo cual permite que ilusiones y alucinaciones se vean elevadas al estatus de percepciones del mundo real. Esto, sin embargo, impide dar respuesta a una cuestión fundamental: ¿cómo afecta el carácter puramente experiencial de nuestras percepciones a lo que percibimos? O, dicho de otro modo: ¿cómo aborda la fenomenología el problema del contenido perceptual?

Con su sólida argumentación y su clara escritura, *Ver las cosas tal como son* proporciona un marco accesible para la comprensión del antiguo problema filosófico de la percepción, y constituye, a pesar de lo espinoso de este asunto, una aproximación brillante y asequible para el lector no especializado.



colección TEOREMA
serie mayor

011211
ISBN 978-84-376-3802

